OUVRAGES DE SPIRITUALITÉ DU MÊME AUTEUR

Les Principes de la Vie Spirituelle, ye éd. (Traduit en italien, polonais, espagnol).

La Bonne Volonté, 45e mille. (Traduit en italien, flamand, anglais, polonais, allemand).

Le Don de Soi, 54e mille. (Traduit en flamand, italien, espagnol, polonais, allemand, anglais, portugais).

Le Divin Ami, 51e mille. (Traduit en flamand, italien, espagnol, polonais, allemand, anglais, bohème, portugais).

Ma Mère, 3e éd., 11e mille. (Traduit en italien, flamand, espagnol, polonais, bohème, allemand).

Les Ames Confiantes, 3e éd. (Traduit en italien, espagnol, polonais, flamand).

Message de Jésus à son Prêtre, 6« mille. (Traduit en italien, flamand, polonais).

JOS. SCHRIJVERS, C. SS. R.

LES PRINCIPES DE LA VIE SPIRITUELLE

SEPTIÈME ÉDITION

L'ÉDITION UNIVERSELLE, S. A.
53, RUE ROYALE, BRUXELLES
DESCLÉE DE BROUWER, PARIS

En vertu des pouvoirs qui nous ont été communiqués par notre Révérendissime Père Général, Patrice Murray, nous autorisons l'impression de la *septième edition* de l'ouvrage intitulé : ‹ Les Principes de la Vie Spirituelle » par Jos. Schrijvers, C. SS. R.

CM. Van de Steene, C. SS. R.
Sup. Prov.

Bruxelles, le 15 Mars 1937

NIHIL OBSTAT
Mechliniæ, 19 Martii 1937
J. Naulaerts, *can,*
libr. cens.

IMPRIMATUR
29 Martii 1937
t Et. Jos. Carton de Wiart,
Vie. Gen.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés

' VtiiTiTUTu^

<.1.«

Ci (. j-F.ÂrC'·-^

TABLE DES PRINCIPAUX AUTEURS CITÉS

Alexandre de Halès, O. F. M., *Universae theologiae Summa,* t. Ill, Venetiis, 1575.

S. Alphonse de Liguori, *Theologia Moralis,* (éd. Gaudé), 4 vol., Romae, 1895-1912. — *Opera dogmatica* (trad. Walter), Romae, 1903· — *Œuvres Ascétiques* (trad. Jacques, 16 vol.), Tournai. 1883.

Alvarez de Paz, S. J., *De Vita Spirituali ejusque perfectione,* Lyon, 1603.

Anger J., *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ,* Paris, Beauchesne, 1929.

S. Athanase, *Epist. ad Serapionem,* Migne, P. G., 26.

Auger A., *Étude sur les mystiques des Pays-Bas au Moyen Age,* Bruxelles, 1891.

S. Augustin, *Confessionum libri tredecim,* Migne, P. L. t. 32. — *Enarrationes in psalmos,* ib., t. 35. — *De correptione et gratia,* ib., t. 44. — *De gestis Pelagii,* ib., t. 64. — *In Joannis Evang.,* ib., t. 35.

Bastien, *Directorium Canon.,* Brugis, Beyaert, 1933.

Battandier, *Guide Canonique,* Paris, Lecofire, 1898.

S. Bellarmin (Card.), *Opera Omnia,* Venetiis, 1721-1728.

Benoit XIV, *De SS. Missae Sacrificio,* Venetiis, 1767.

Billot, S. J., *De Gratia Christi et libero hominis arbitrio,* Romae 1908.

Bittremieux, *De Mediatione Universali, B. M. V.,* Brugis, 1926.

Boeckl R., *Die Sieben Gaben des H. Geistes,* Freiburg i. B., Herder, 1931.

S. Bonaventure, O. F. M., *In libros I et II Sent. — Opera,* t. I, II, II, Paris, 1871. — *De Institutione Novitiorum,* Opera, t. XII.

Bonnefoy. O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure,* Paris, Vrin, 1929.

Borzi H., *Maria hominum Mediatrix,* Brugis, 1931.

Bossuet, *Instructions sur les États d'oraison.* Œuvres, t. XLII, Bruxelles, 1829-1830. — *Discours sur l'acte d'abandon,* ib., t. XIV. — *Méditations sur l'Évangile,* ib., t. XII et XIII. — *De la Connaissance de Dieu et de soi-même,* ib., t. XV.

Broise (de la), Bainvel, *Marie, Mère de Grâce,* Paris, 1921.

Cajetan, O. P., Card., *Summa S. Theologiae commentariis illustrata,* Lyon, 1567.

Campana E., *Maria nel culto cattolico,* Torino, Marietti, 1933.

Cathrein, S. J., *Philosophia moralis,* Friburgi i. B., 1911

Cavallero, S. J., *Ascétique et Liturgie,* Paris, 1930.
Chaignon, *Méditations Sacerdotales,* Lyon, Vitte.
Chatel, *De l'oraison mentale et de la contemplation,* Louvain. 1909.
Crisogono di Jesus Sacramentado, C, D., *Compendio di Ascetica y Mistika,* Madrid, 1933.
Croiset, S. J., *La dévotion au S. Cœur,* Bruges, 1880.
D. Cutbert Guttler, O. S. B., *Western Mysticism,* London, 1937.
Cuttaz Fr., *L'Enfant de Dieu,* Paris, De Grigord, 1932.
S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate,* Migne, P. G., 75.
De Caussade, S. J., *L'Abandon à la Divine Providence,* Paris, 1870.
De Jaegher, S. J., *La Vie d'identification au Christ Jésus,* Paris, 1927. — *Confiance,* Louvain, 1932.
De Luca G., *Papiers sur le Quiétisme,* dans « Revue d'Asc. et de Mystique », 1933.
Deneffe A., S. J. *Maria die Mittlerin aller Gnaden,* Innsbrück, 1933.
Denziger H., *Enchiridion symbolorum,* etc., (ed. Bannwart S. J.), Fribourg i. B., 1908.
De Regnon, S. J., *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité,* Paris, 1892.
De Ridder L., C. SS. R., *Dieu en nous.* Nouvelle Rev. Théol., 1897-1898.
Desmedt Ch., S. J., *Notre Vie surnaturelle,* Bruxelles, 1922.
Desurmont, C. SS. R., *La Charité sacerdotale. — Pastorale,* Paris, 1906.
De Vallgornera, O. P., *Mystica Theologia Div. Thomae,* Turin, 1890.
De Vine A., C. Pass., *A Manual of Mystical Theology,* London, 1903.
Didyme, *De Spiritu Sancto,* Migne, P. G., 39.
Dillenschneider Cl., C. SS. R., *La Marialogie de saint Alphonse de Liguori,* Fribourg en Suisse, 1934. — *Le Problème du Comérite Médiateur de la Vierge.* Extrait du « Bulletin de la Société Française d'Études Mariales », Auxerre, 1936.
Dosda, C. SS. R., *L'Union avec Dieu,* Paris, Giraudon, 1925.
Dubois E., C. SS. R., *De exemplarismo divino,* Romae, 1905.
Eymieu, S. J., *Le Gouvernement de soi-même :* I. *Les grandes Lois,* Paris, 1921. II. *L'Obsession et le Scrupule,* Paris, 1911. III. *L'Art de Vouloir* Paris, Perrin, 1934.
Fouillée A., *Tempérament et Caractère,* Paris, 1901.
Francis Vincent, *Esprit de S. François de Sales, Directeur d'âmes,* Paris, Beauchesne, 1927.
S. François de Sales, *Œuvres complètes. — Introduction à la Vie dévote,* t. I, Lyon, 1861. — *Traité de l'Amour de Dieu,* t. IV, Lyon, 1864.

Friaqub, *Le Saint-Esprit, Sa Grâce, Ses Figures,* Paris, 1895.
C. Friethoff, *De Alma Socia Christi Mediatoris,* Romae, 1930.
Froget, O. P., *L'Habitation du Saint-Esprit dans les Ames justes,* Paris, 1898.
Gardeil, O. P., *Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints Dominicains,* Paris, 1903. — *Le Don révélé et la Théologie,* Paris, 1910. — Art., *Dons du Saint-Esprit,* dans Vacant-Mangenot, « Dictionnaire de Théologie catholique ».
Garénaux, C. SS. R., *La Dévotion au Cœur Eucharistique de Jésus,* Rome, 1907.
Garrigou-Lagrange, O. P., *Perfection chrétienne et Contemplation,* Louvain, 1932. — *La Providence et la Confiance en Dieu,* Paris, Desclée De Brouwer et CIe, 1932. — *Le Cœur Eucharistique et le Don parfait de Lui-même,* dans « Revue Vie Spirituelle », i déc., 1931.
Gay Mgr, *De la Vie et des Vertus chrétiennes,* Paris, Oudin et Marne.
Gillet, O. P., *La Formation du Caractère,* Paris, 1908. — *La Virilité chrétienne,* Lille, 1909.
Bx. Grignon de Montfort, *Le Secret de Marie,* Poitiers, 1869. — *Traité de la vraie Dévotion,* Rennes, 1906.
D. Guéranger, O. S. B., *L'Année liturgique,* Paris, 1878.
Guibert (Jos. de), S. J., *Les Dons du Saint-Esprit,* Revue d'ascét, et de myst., 1933. — *Theologia ascetica et mystica,* Romae, 1926. — *Documenta ecclesiastica,* etc., Romae, 1931.
Guibert, S. S., *Le Caractère,* Paris, 1907. — *La Pureté,* Paris, 1910.
Hartenberg, *Psychologie des Neurasthéniques,* Paris, 1908.
Heerinx, F. G. M., *Introductio in Theol. Spiritualem,* Taurini, Marietti, 1931.
Hense Friedrich, *Die Versuchungen und ihre Gegenmittel,* Freiburg i. B., 1902.
Herrmann, C. SS. R., *Institutiones theologiae dogmaticae,* Lyon, Vitte, 1937. — *Tractatus de divina gratia,* Romae, 1904.
Hertling L., *Lehrbuch der Aszet. Théologie,* Innsbruck, 1930.
D. von Hildebrand, O. S. B., *Liturgie und Persônlichkeit,* Salsburg, Pustet, 1933.
Hoornaert, S. J., *Semeuse de Roses,* dans Revue Prêtre et Apôtre, mars-sept., 1933.
Hugon Éd., O. P., *Vie spirituelle,* 1920. — *Action de Grâces au Cœur Euchar.,* dans Revue Vie Spirituelle, mars 1934. — *Explication dogmatique sur le Culte du Cœur Euchar. de Jésus,* Paris, Téqui, 1926.
S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels,* Paris, 1901.
Janet, P., *Névroses et Idées fixes,* Paris, 1898. — *Les Névroses,* Paris, 1900.
S. Jean de la Croix, O. C., *Vie et Œuvres,* Paris, 1903.
Joannes a S. Thoma, O, P., *Cursus theologicus,* Paris, 1885.

Jungmann, S. J., *Die Stellung Christi in liturgischem Gebet,* Munster, 1925.

Jürgensmeier Friedrich, *Der Mystische Leib Christi als Grundprinciep der Aszetik,* Paderborn, Schôningh, 1934.

Kerkhofs L. Mgr, *Marie Médiatrice de toutes les Grâces.* Articles dans la Revue ecclés. de Liège, 1921-1922.

Keusch, C. SS. R., *Die Aszetik des H. Alfons Maria von Liguori,* Paderborn, Bonifatius Druckerei, 1926.

Labauche, *Leçons de Théologie dogmatique,* Paris, 1911.

Lahitton, *La Vocation sacerdotale,* Paris, Beauchesne, 1913.

Lallemant, S. J., *Doctrine spirituelle,* Paris, Lecofire, 1876.

Lammertyn, C. SS. R., *Le Mont des Oliviers et l'Heure Sainte. — Gethsémanie : Manuel d'Heures Saintes,* Brasschaet, Debaerdemaecker, 1935.

Laveille Mgr, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus,* Lisieux, 1927.

Lehodey, O. C. R., *Les Voies de l'oraison mentale,* Paris, 1908. — *Le saint Abandon,* Paris, Gabalda, 1930.

Le Gaudier, S. J., *De perfectione vitae spiritualis,* Paris, 1856.

Lhoumeau A., *Vie spirituelle à l'École du Bx de Montfort,* Paris, Oudin, 1902.

Lejeune (Abbé), Art. *Contemplation* dans Vacant-Mangenot, « Dictionnaire de Théol. catholique ».

Lepicier (Card.), *L'Immacolata Madré di Dio Coredentrice del genere umano,* Roma, 1920.

Leroy, *De Sanctissimo Corde Jesu,* Liège, 1882.

Lessius, S. J., *De Summo Bono,* Friburgi, i. B., 1869. —*De Perfectionibus divinis,* Paris, 1881.

Lottin, O. S. B., *Les Dons du Saint-Esprit depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin,* dans la Revue « Recherches de Théologie ancienne et médiévale ».

Maréchal, S. J., *Sur les Cimes de l'Oraison,* Nouv. Revue Théolog., 1929.

Maritain J., *Une question sur la Vie mystique et la Contemplation,* dans Revue « Vie Spirituelle », 1923.

D. Marmion, O. S. B., *Le Christ, Vie de l'Ame,* Paris, 1920. — *Le Christ, Idéal du Moine,* Maredsous, 1922.

Massoulié, O. P., *Traité de la véritable Oraison,* Paris, 1901.

Mattia da Salo, O. M. C., *Pratica dell" Orazione mentale.* Biblioteca Serafica capp., Assisi, 1934.

Menessier J., *Psychologie du Don de Force,* Vie Spirit., 1934, Suppl.

Merkelbach, O. P., *Xenia Thomistica,* Romae, 1925.

Mersch E., S. J., *Le Corps mystique du Christ,* Louvain, 1933.

Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure,* Clermont-Ferrand, 1889.

Monsabré, O. P., *La Prière,* Paris, 1908.

Mura E., *Le Corps mystique du Christ,* Paris, Blot, 1934.

Myers C., *The mystical body of Christ,* London, 1931.

Naval, O. F. M., *Theologiae asceticae et mysticae cursus,* Taurini, Marietti, 1931.
Neyen F., *La Force d'Ame,* Paris, Lethielleux, 1931.
Nieremberg, S. J., *Le Prix de la Grâce,* Paris, 1880.
Noble, O. P., *Les Passions dans la Vie morale,* Paris, Lethielleux, 1931. — *L'Amitié avec Dieu,* Paris, Desclée De Brouwer et Cie.
Passerini, O. P., *De hominum statibus et officiis,* Lucques, 1732.
Paulot, Mgr, Article dans « La Vie Spirituelle », oct., 1929.
Payot, *L'Éducation de la Volonté,* Paris, 1908.
Perriot, Mgr, *Les Dons du Saint-Esprit,* dans « L'Ami du Clergé », 1898, 1900.
Petitot H., O. P., *Sainte Thérèse de Lisieux. — Une Renaissance religieuse,* Paris.
Philippe de la Sainte-Trinité, O. C. D., *Summa theologiae mysticae,* Bruxelles, 1874.
Pie IX, *Lettre à l'Évêque de Cologne,* dans Scienza e Fede, vol. 34e.
Pitres et Regis, *Les Obsessions et les Impulsions,* Paris, 1902.
Plus R., S. J., *La Direction d'après les Maîtres spirituels,* Paris, Ed. Spes, 1933.
Poulain, S. J., *Des Grâces d'Oraison,* Paris, 1922.
Pourrat P., *La Spiritualité chrétienne,* 4 t., 1918-1928.
Prat, S. J., *La Théologie de saint Paul,* t. I, Paris, 1908, t. II, Paris, 1912.
Raymond, O. P., *Le Guide des nerveux et des scrupuleux,* Paris, 1908.
Raymond, *Névroses et Psycho-névroses,* Paris, 1907.
Régis, *Précis de psychiatrie,* Paris, 1909.
Ribet, *Ascétique chrétienne,* Paris, 1883. — *La Mystique divine,* Paris, 1895. — *Les Vertus et les Dons dans la Vie chrétienne,* Paris, 1901.
Rolland E., *Scrupule et Psychasténie,* dans « Vie Spirituelle », 1933-1934.
Roure, *En face du Fait religieux,* Paris, 1908.
Rousseau, O. P., *Avis sur les différents États de l'Oraison mentale,* Paris, 1901.
Ruysbroeck, *Werken,* Gent, 1858-1868.
Salmanticenses, *Cursus Theol. Moralis,* Venetiis, 1764.
Sanseverino, *Philosophiae Christ. Compendium,* Neapoli, 1881.
Saudreau, *Les Degrés de la Vie Spirituelle,* Paris, 1920. — *L'État mystique,* Paris, 1921. — *Les Faits extraordinaires de la Vie spirituelle,* Paris, 1908. — *La Piété à travers les âges,* Paris, 1927.
Scaramelli, *Direttore Ascetico,* Bassano, 1752. — *Direttore Mystico,* Taurini, Marietti, 1900.
Scupoli L., *Le Combat spirituel,* Paris, 1901.
Soiron Th., O. F. M., *Glaube, Hoffnung und Liebe,* Regensburg, Pustet, 1934.

Suarez, S. J., *Opera,* Paris, Vives, 1856-1878. — *De bonitate actuum humanorum,* t. IV. —*De legibus,* t. V, VI. —*De oratione,* t. XIV. — *De statu religionis,* t. XV, XVI.

Tanquerey, *Précis de Théologie ascét. et mystique,* Paris, 1928.

Texier J. M., *Le Bx Grignon de Montfort,* Paris, 1902.

Sainte Thérèse, *Vie et Œuvres* (trad, des Carmélites de Paris), Paris, 1910 ss.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une Ame, Lettres, Poésies,* Lisieux.

Sinéty, S. J., *Psychopathologie et Direction,* Paris, Beauchesne, 1934.

S. Thomas d'Aquin, O. P., *Summa Theologica* dans *Opera Omnia,* Parme, 1852, 1869, t. I-IV. — *Summa contra Gentiles,* t. X. — *Commentaria in libros Sententiarum,* t. VI-VII — *Quaestiones Disputatae cum Quodlibetis,* t. VIII-IX. — *Commentarium in ep. ad Gai. — ad Rom.* — t. XIII. — *Opusculum de perfectione vitae spiritualis,* t. XV.

Vermeersch, S. J., *De religiosis institutis et personis,* Brugis, 1901-1904.

Vuillermet, *La Mission de la Jeunesse contemporaine,* Paris, 1908. — *Soyez des Hommes,* Paris, 1906.

Zigliara, Card., *De mente Concilii Viennensis,* Romae, 1878.

O. Zimmermann, S. J., *Lehrbuch der Aszetik,* Freiburg i. Br., Herder, 1932.

PRÉFACE A LA iie. ÉDITION

Ces pages contiennent un exposé méthodique, une étude raisonnée des Principes de la Vie Spirituelle. *Celle-ci est, en effet, une véritable science plongeant ses racines dans la Théologie et même dans la Philosophie chrétienne. J'espère que la lecture de ce livre ne sera pas sans intérêt pour les âmes avides de perfection. Elle leur fournira l'occasion d'approfondir la science la plus noble et la plus nécessaire au chrétien, elle les aidera à s'orienter parmi les innombrables pratiques, méthodes et maximes préconisées dans les livres de piété, surtout elle leur fera admirer la parfaite simplicité et la merveilleuse unité de la vie spirituelle dont le* principe, *le* milieu *et la* fin *ne sont autres que la divine charité.*

Désirant faire un exposé clair et succinct des Principes de la Vie Spirituelle, *j'ai adopté la forme du manuel, avec la rigoureuse logique qu'elle comporte et l'austère méthode qu'elle impose. Je me suis, toutefois, abstenu d'encombrer le texte de citations et de rapporter au long des discussions qui n'intéressent que médiocrement l'âme chrétienne. Là où n'était engagé aucun point fondamental de l'ascétique ou de la*

mystique, je me suis généralement contenté d'une allusion aux différentes opinions et aux arguments respectifs. Par contre, à l'intention de mes lecteurs qui voudraient approfondir davantage la science de la vie spirituelle, je signale, en note, les passages des meilleurs auteurs concernant la matière traitée dans le texte.

Parmi ces auteurs je mets en évidence saint Alphonse de Liguori, Docteur de l'Église. Il a été mon principal guide à chacune des pages de ce livre. C'est à lui que je dédie ce travail comme un hommage de reconnaissance et d'amour filial.

Daigne la Vierge Immaculée, Mère du Perpétuel Secours, donner à ce livre une part de la merveilleuse fécondité qu'elle a communiquée aux œuvres ascétiques du saint Docteur.

Jos. Schryvers, C. SS. R.

PRÉFACE A LA 7e ÉDITION

Bien des livres spirituels ont paru pendant ces dernières années. Sous des formes diverses, avec une grande variété de méthode, de style et de doctrine, ils concourent cependant tous au même but : faire connaître et aimer la perfection chrétienne.

Faut-il regretter cette multiplicité d'écrits sur un même sujeté Non, il faut au contraire s'en louer.

Dans la nature, la Providence a fourni aux petites abeilles un choix merveilleux de fleurs de toutes formes aux couleurs variées et au parfum délicieux, afin que chacune puisse y butiner à son gré et choisir le miel qui lui convient.

Dieu pouvait-il être moins prévoyant et moins généreux pour les âmes immortelles chargées, elles aussi, de recueillir ici-bas, chacune à sa manière, le miel du Divin Amour.

Toutes les âmes avides de perfection n'ont pas, en effet, les mêmes attraits, ni les mêmes aptitudes, ni les mêmes besoins.

Déjà saint Augustin se réjouissait en voyant des écrits différents, traitant du même sujet, sous des formes diverses. De la sorte, la vérité parvient aux

âmes par des voies multiples, sous des aspects et avec des nuances variées.

« Utile est, plures a pluribus fieri libros, diverso stylo... etiam de quaestionibus eisdem ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios quidem sic, ad alios autem sic » (De Trinitate, I, 3).

Fort de cette parole de saint Augustin, j'ose présenter à nouveau, au lecteur désireux de s'instruire, les Principes de la Vie spirituelle.

Je dois à la vérité d'ajouter que cette 7e édition a été entièrement remaniée. La science de la Vie Spirituelle a fait, depuis un quart de siècle, des progrès considérables. D'anciens problèmes ont été posés à nouveau; de nouvelles questions ont surgi et attendent une réponse; enfin, bien des vues théoriques demandaient à être soumises au contrôle de l'expérience. Ce contrôle, les exigences d'un long ministère auprès d'âmes de toute condition nous l'ont facilité. Il est juste d'en faire bénéficier le lecteur. Le Maître n'a-t-il pas dit : gratis accepistis, gratis date *(Matt.* 10, 8) ?

Daigne la Vierge Immaculée, la Mère du Perpétuel Secours, bénir ces humbles pages et inspirer à ceux qui les liront, de s'attacher à Jésus-Christ par les liens d'un amour ardent et généreux. Charitatem habete quod est vinculum perfectionis *(Col.,* 3, 14/ *La Charité est le lien de la perfection, elle est le Principe, le Milieu et la Fin de la Vie Spirituelle.*

Rome, Sant'Alfonso, le 25 *mars, Fête de l'Annonciation,* 1937.

LES PRINCIPES DE LA VIE SPIRITUELLE

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

LA SCIENCE DE LA VIE SPIRITUELLE [1]

ART. I. — NOTION DE CETTE SCIENCE

La science de la vie spirituelle a pour but d'orienter toute l'activité du chrétien vers sa perfection surnaturelle.

I. — Elle est une vraie *science,* car elle met en lumière les premiers principes qui sont à la base de toute vie parfaite ; elle décrit la nature de l'idéal surnaturel proposé aux généreux efforts du chrétien ; elle énumère les multiples ressources dont il dispose dans la poursuite de sa fin ; elle lui trace enfin lai.

i. Saint Alphonse, *Opera Ascetica.* — Scaramelli, *Direttore ascetico ; Direttore mystico.* — A. Devine C. Pass., *A Manual of mystical Theology.* — Ch. De Smedt S. J., *Notre Vie surnaturelle.* — Jos. de Guibert S. J., *Theologia Ascetica et Mystica.* — L. Hertling, *Lehrbuch der Aszetischen Théologie.* — Zimmermann S. J., *Lehrbuch der Aszetik.* — Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique.* — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne.*

voie à suivre pour atteindre sûrement sa perfection surnaturelle.

II. — La science de la vie spirituelle est donc aussi une *science pratique.* Son but est d'imprimer une direction sûre à l'activité du chrétien, de l'orienter vers son idéal. Ces pages ne sont dès lors pas destinées à produire dans l'intelligence une connaissance stérile des règles de la vie spirituelle. Elles poursuivent un but plus noble, celui de stimuler les âmes à suivre avec ardeur l'idéal entrevu.

III. — Cette science se propose de diriger *Vactivité du chrétien* vers sa perfection surnaturelle. Cette activité embrasse tout le domaine des actes libres de l'homme. Parmi ces actes, les uns procèdent directement de sa volonté libre, les autres sont produits, sous son contrôle, par l'intelligence, l'imagination et les autres facultés de l'homme.

La vie spirituelle présente ainsi à l'âme de bonne volonté un immense champ d'action, embrassant la vie entière et s'étendant aux occupations en apparence les moins importantes.

IV. — Cette activité doit être dirigée vers la *perfection surnaturelle* de l'homme. La théologie morale a pour but d'apprendre à l'homme à se sauver, à ne pas manquer sa fin dernière et, par suite, à observer les préceptes de Dieu et de l'Église. La théologie spirituelle apprend à l'homme à se sanctifier, à mener la vie chrétienne dans toute sa perfection.

Cette vie parfaite s'acquiert par le concours simultané de l'âme et de la grâce de Dieu. Tantôt l'effort de l'âme est prépondérant, et dans ce cas le chrétien mène la vie *ascétique,* c'est-à-dire une vie de combat, de lutte. Tantôt l'action directe de Dieu l'emporte, et alors l'âme mène la vie *mystique :* elle se livre à la conduite de Dieu, à son inspiration toujours secrète et mystérieuse.

Ce livre est donc un traité ascétique et mystique [*]. La science qu'il expose est essentiellement *une,* nonobstant son double élément. L'objet de la vie spirituelle est, en effet, unique. Il consiste à conduire l'âme à la perfection. Le moyen essentiel pour atteindre ce but est pareillement unique : c'est la divine charité. Il n'y a de dualité que dans le mode d'après lequel cette charité opère. Tantôt l'âme pose ses actes sous l'influence de la raison éclairée par la foi et aidée d'une grâce ordinaire, tantôt elle obéit à l'inspiration directe de Dieu et se laisse entraîner par la douce et forte influence d'une grâce spéciale [2].

x. Quelques auteurs proposent, non sans fondement, de se servir du terme : *Théologie spirituelle,* qui comprend l'Ascétique et la Mystique. Heerinx, F. O. M., *Introductio in Theologiam spiritualem,* η. xo.

2. On peut déduire des notions exposées jusqu'ici quelle place occupe, dans l'ensemble des sciences, celle de la vie spirituelle.

L'objet de la science est : x. *T'être* considéré en lui-même ; 2. *T'être* considéré dans ses rapports avec l'intelligence : le *vrai;* 3. *T'être* considéré dans ses rapports avec la volonté : le *bien.*

T'être lui-même, le *vrai* et le *bien* doivent être étudiés et dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel.

Dans l'ordre naturel, l'étude de *l'être* fait l'objet de la métaphysique, soit générale, soit spéciale, et de toutes les sciences qu'elle suppose ou qui en découlent.

L'acte de la raison ou de la connaissance ou de tout ce qui se rapporte au *vrai* se fait dans la logique et la critériologie.

L'étude de l'acte de la volonté délibérée (acte humain), de l'acte

De la définition qui vient d'être donnée découlent certains corollaires qui nous permettront de déterminer la *-méthode* à suivre dans la présente étude, *Vimportance* de la science de la vie spirituelle et sa *division.* Ce sera la matière des trois articles suivants.

ART. II — LA MÉTHODE A SUIVRE

I. — La science de la vie spirituelle est destinée à diriger les âmes vers leur idéal.

Comme toute *science,* elle doit avoir l'ambition de pénétrer jusqu'à la racine de la vérité, de ne suspendre sa recherche qu'après avoir découvert les premiers principes, les causes les plus profondes de la vie spirituelle. Elle recherchera donc successivement le terme de l'ascension surnaturelle de l'âme

moralement *bon* ou mauvais se fait dans la philosophie morale et dans les sciences subalternes.

Dans l'ordre surnaturel. Ici tout se concentre autour de Dieu. L'étude de *VÊtre suprême,* de tout ce qui se rapporte à lui ou dérive de lui, constitue la plus grande partie de la théologie dogmatique, par exemple *de Deo uno, Trino, Creatore; de Verbo Incarnato; de Gratia; de Sacramentis ; de Novissimis.* Elle comprend en outre toutes les sciences qui doivent contribuer à édifier la théologie dogmatique : Écriture sainte, histoire ecclésiastique, etc.

L'étude du vrai dans l'ordre surnaturel occupe tous les traités préliminaires de la théologie dogmatique, par exemple *de fontibus fidei, de vera religione, de vera Christi Ecclesia,* ainsi que toutes les sciences que supposent ces traités, par exemple l'exégèse.

Le *bien* dans l'ordre surnaturel fait l'objet de la théologie morale et de la théologie spirituelle ; seulement, le *bien* de la nature humaine élevée par la grâce est considéré d'une façon différente dans la théologie morale et dans la théologie spirituelle, ascétique et mystique, comme il a été expliqué dans le texte.

Les sciences peuvent être classées de beaucoup d'autres manières, selon le point de vue auquel on se place. Sans exclure ces classifications, nous adoptons la présente. Elle nous semble fondamentale.

(cause finale), les ressources dont dispose l'âme « lintienne au moment d'entreprendre son voyage *(cause efficiente),* enfin la voie à suivre *(causes matérielle et formelle).*

Ces principes, où les puiserons-nous ? D'abord à la source divine qui est notre sainte *Foi.* En effet, seule la Révélation a pu nous apprendre à quelle fin surnaturelle nous sommes destinés et quels moyens surnaturels doivent nous aider à l'atteindre.

Nous consulterons aussi la *raison.* Le chrétien ne dépose pas la nature humaine. Son insertion dans le Christ n'a pas tari en lui la source de la sève naturelle. C'est même au moyen de ses facultés, bien que surnaturalisées, qu'il devra agir, lutter et triompher.

De plus, cette nature humaine suivra les lois de sa propre activité, elle sera sujette à des faiblesses, elle risquera donc d'entraver souvent l'action de la grâce. Dès lors, il importe de recourir fréquemment aux données de la philosophie chrétienne et d'apprendre d'elle le parti qu'il convient de tirer des facultés naturelles. Si l'homme d'étude est parfois porté à s'exagérer, au point de vue spirituel, l'importance des sciences psychologiques, les bonnes âmes, elles, rencontrent souvent dans l'ignorance de ces choses un réel obstacle à leur perfection. Que de difficultés s'évanouissent quand on comprend l'influence réciproque qu'exercent l'un sur l'autre le corps et l'âme, le physique et le moral ! Combien d'heures tristes on s'épargne quand on sait se gouverner, conduire son intelligence et son cœur par de simples procédés naturels ! Que de doutes pénibles levés et pour le pénitent, et pour le directeur quand

celui-ci, par l'étude du caractère, du tempérament de son pénitent, sait faire la part de la volonté et celle de l'organisme !

II. — *La science de la vie spirituelle est pratique.* Les principes qui la dirigent ne peuvent être, par conséquent, le fruit d'une pure spéculation.

La vie surnaturelle se compose d'un nombre incalculable de petites actions posées au jour le jour dans des circonstances infiniment variées. Il est impossible de déduire des seuls principes généraux l'application de tous ces cas particuliers[1].

Dès lors, sous peine de nous égarer, force nous est de prêter une oreille docile à l'expérience des autres, surtout des hommes éminents en sainteté et experts dans la conduite des âmes.

III. — *La science de la vie spirituelle est surnaturelle.* Ce caractère, qui lui est propre, manifeste dans quel esprit nous devons l'étudier.

Les lumières naturelles nous sont certes d'un grand secours, mais l'illumination surnaturelle du Saint-Esprit nous est nécessaire avant tout.

La vie spirituelle est appelée la science des saints, parce que Dieu se plaît à la communiquer lui-même aux âmes pures et droites qui le cherchent simplement : *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*[2].

Elle se puise avant tout en Dieu, principe, modèle et fin de toute perfection surnaturelle, et l'âme ne

1. S. Thom., 2-2, q. 49, a. 3. c.
2. Mat., v, 8.

saurait être mieux éclairée qu'en se tenant cou stamment par l'oraison près de ce divin foyer de lumière : *Accedite ad eum et illuminaminil.*

ART. III — IMPORTANCE DE CETTE SCIENCE

Le nombre des âmes qui tendent sincèrement et fructueusement à la perfection chrétienne est relativement restreint. La faute néanmoins n'en est pas à Dieu. Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*[2], et Dieu peut-il commander l'impossible ? La vraie source du mal est donc dans les âmes elles-mêmes.

Et, en effet, ce mal se manifeste sous trois formes principales : chez les unes, il y a *manque d'idéal dans l'intelligence ;* chez d'autres, il y a *manque d'énergie dans la volonté;* chez d'autres enfin, il y a *manque de direction dans l'activité.* Or, l'étude que nous entreprenons a précisément pour but d'éclairer l'intelligence du chrétien sur l'idéal à atteindre (Liv. I), de fortifier sa volonté et, au besoin, de reprendre sa formation par la base (Livre II), enfin de tracer à son activité une voie sûre et directe (Livre III).

Nous insistons un peu plus longuement sur ce triple but, afin de donner dès maintenant une sorte de vue d'ensemble de toute cette étude.

On peut distinguer trois sortes d'âmes.

1. — Les âmes *médiocres,* sans idéal supérieur.

a) i° Parmi elles, beaucoup *n'ont jamais connu* les

i- *Ps.* xxxin, 6.
2. Mat., v, 48.

séduisants attraits d'un idéal supérieur. Elles se sont laissé absorber par les mille bagatelles de la vie quotidienne, se créant une petite vie ni trop difficile, ni trop contrainte ni trop mortifiée ni trop ponctuelle.

Ce sont des gens pratiques et avisés dans les choses du monde où leurs intérêts sont en cause, mais peu entendus dans les choses de Dieu.

Sans idéal, leur vie s'écoule dans la médiocrité.

2° D'autres *ont eu* leur idéal. Ils ont fait concevoir un jour de grandes espérances. Ils ont eu leur beau temps de ferveur. Mais ces promesses se sont évanouies. L'idéal qui a charmé les débuts de leur vie spirituelle a perdu insensiblement son éclat.

A cette déchéance ils trouvent aisément une justification.

L'idéal jadis entrevu et un instant aimé n'était, disent-ils, qu'un rêve qui ne peut se prolonger à travers les réalités de la vie.

Certes, ajoutent-ils, la perfection a été décrite en termes séduisants par les Maîtres de la Vie Spirituelle ; mais un peu de réflexion suffit pour dissiper cette mystérieuse séduction.

D'ailleurs, il ne faut pas, par un sot orgueil, se singulariser.

Enfin, les exigences de la vie moderne ne sont plus en harmonie avec des allures d'ascète.

b) Toutes ces âmes ont bien besoin de se former de profondes convictions au sujet de l'idéal de la vie chrétienne.

Pourquoi ne pas tenter un effort dans ce but ?

L'idéal n'est pas un rêve. Les enfants du siècle savent s'en créer un dans un vil intérêt. Seront-ils toujours plus sages que les enfants de lumière ?

Les hommes illustres ne parviennent à forcer l'attention que sous l'influence magique de leur idéal. Notre ambition de la Gloire de Dieu cédera-t-elle le pas à cette recherche passionnée de la gloire humaine ?

Les ennemis de l'Église possèdent eux aussi un idéal, un idéal faux puisqu'il repose sur l'erreur. Et néanmoins quelle formidable puissance il contient. Au cri de « haine à Dieu » ils prétendent détruire l'œuvre du Christ. Le Chrétien sera-t-il seul à manquer d'idéal, lui dont la vie devrait consister à aimer Jésus-Christ, à se sacrifier pour sa cause ?

Cet idéal nous allons l'étudier ensemble dans le Premier Livre de ce travail. Cette étude doit être menée avec attention. Il importe d'avoir de l'idéal une connaissance *raisonnée* pour que ses traits se gravent profondément dans notre esprit.

IL — Chez d'autres âmes le mal réside plus dans la *volonté* que dans l'intelligence.

a) Il y a d'abord les *abouliques,* c'est-à-dire, les natures sans énergie.

On rencontre des jeunes gens doués de talents remarquables, pleins d'ardeur pour une belle idée. Mais au moment de l'action ils hésitent, ils reculent. La cause de ce manque d'énergie se trouve souvent dans une éducation trop molle ou dans un système nerveux délabré. La volonté aussi radicalement atteinte ne reprendra vigueur que lentement, graduellement.

b) Outre ces abouliques à forme aiguë, il y a les *découragés,* les *-pusillanimes.*

Leur abattement est rarement permanent. Tant qu'aucune faute, aucune défaillance, aucun insuccès ne leur remettent devant les yeux leur impuissance au bien, ils sont capables d'efforts réels pour la vertu.

Mais ces bons moments sont de courte durée et suivis de profonds affaissements.

Devant une difficulté réelle ou purement imaginaire, ils sentent leur courage les abandonner et se jugent incapables d'atteindre le but.

Pauvres malades ! Ils sont dignes de compassion.

Leur guérison cependant est possible, car ils aiment le bien.

c) Dans ce même ordre d'idées il y a encore les *éparpillés.* Leur vie spirituelle ressemble au flux et au reflux de la mer. Attirés par l'onction, ils s'élancent vers Dieu avec une ardeur fiévreuse. Mais si la grâce sensible se retire, ils retombent aussitôt.

Ce qui manque à ces âmes, c'est la constance dans la volonté.

Elles éparpillent leurs forces : la multiplicité de leurs dévotions particulières, pratiquées sans ordre et sans but, les épuise en pure perte. L'attrait sensible du moment, voilà leur boussole.

A ces âmes éprises du sensible, il importe de montrer, dans le détail, les ressources d'énergie déposées par la Providence dans la volonté humaine surtout quand celle-ci est surélevée par la grâce.

Ce sera l'objet du deuxième livre. Tout en réservant aux moyens surnaturels la place d'honneur, nous prêterons une attention spéciale aux ressources naturelles.

La grâce, en effet, est entée sur la nature. Ce sont nos propres facultés naturelles d'intelligence et de volonté qui sont appelées à l'insigne honneur de connaître Dieu par la Foi et de s'unir à Lui par la Divine Charité. Et les principaux obstacles à cette vie divine ne se trouvent-ils pas précisément dans nos défauts naturels ?

III. — On peut rencontrer une troisième catégorie d'âmes auxquelles il ne manque ni l'idéal de l'intelligence, ni l'énergie de la volonté, mais une *direction* sûre pour leur *activité.*

a) En général, c'est le sort de bien des âmes défiantes d'elles-mêmes et abandonnées à leur initiative personnelle en face d'un devoir à accomplir,

d'une détermination à prendre. Elles savent qu'elles doivent se dévouer, mais à quoi ? mais comment ?

Le jeune homme dans le monde, le jeune prêtre dans le ministère voient s'ouvrir devant eux un immense champ de labeur insoupçonné jusqu'alors. Il y a l'action catholique à étendre, la jeunesse à préserver de l'erreur et de la séduction, il y a la classe ouvrière à arracher au socialisme et au communisme. Mais cet apostolat des temps modernes est-il sans danger ? Quel loisir laisse-t-il à la réflexion profonde, à cette solitude intérieure, à ce commerce habituel avec Dieu, indispensables au travail de la perfection ? Quelles bornes lui prescrire pour qu'il n'empiète pas sur le terrain de devoirs plus urgents et plus sacrés ?

Et puis d'autres carrières, non moins nobles et peut-être plus parfaites, semblent solliciter l'ardeur des grandes âmes.

Il y a la vie héroïque des missionnaires auprès des infidèles comme auprès des pauvres égarés de notre pays. Il y a la vie retirée au fond d'une cellule consacrée à la méditation des vérités étemelles et à l'immolation de soi-même. Comment diriger son choix ? Et celui-ci fixé et la marche déjà entreprise, que de doutes peuvent surgir dans l'esprit d'une âme naturellement perplexe et hésitante ! Faut-il préférer l'oraison à la mortification ; faut-il sacrifier la vie d'étude, la vie d'enseignement à la vie d'apostolat ou la vie de dévouement auprès des malades à la vie de prières ? Et dans quelles proportions doivent se combiner ces occupations diverses qui partout sollicitent le zèle ?

Ensuite, comment ces âmes acquerront-elles l'assurance d'être dans la bonne voie, de suivre la véritable méthode d'oraison, d'avoir une conduite à tous égards irréprochable ? Faut-il encore soulever le voile qui dérobe aux regards profanes les craintes et les scrupules dont quelques-uns peuvent être obsédés, craintes vaines et ridicules, sans doute mais présentant à leurs yeux des difficultés insurmontables et de torturantes angoisses ?

Que d'incertitudes, que d'hésitations de toute espèce, peuvent envahir des âmes sincèrement désireuses de perfection et qui, dès lors, auraient besoin, pour leur activité, d'une règle de conduite prudente, d'une direction sûre, faute de quoi elles auront peine à arriver au terme de leurs aspirations !

b) Le troisième livre est destiné à tracer la route que tant d'âmes cherchent en vain à découvrir, à leur mettre en main le fil conducteur permettant de parcourir à l'aise les voies compliquées que plusieurs appellent, bien à tort, le labyrinthe de la vie *d'oraison.* Pour quelques-uns, la vie d'oraison et la vie d'action semblent incompatibles. Ils constateront que ce désaccord n'est qu'apparent, que la vie d'oraison soutient et dirige la vie *d'action,* que celle-ci complète celle-là, et qu'enfin ces deux sentiers, qui semblaient parallèles, se réunissent et forment un chemin spacieux et facile.

Menée de la sorte, cette étude aura successivement éclairé notre *intelligence,* fortifié notre *volonté* et dirigé notre *activité.* Elle nous aura fait découvrir *l'idéal,* ou la fin dernière de notre vie chrétienne,

les *ressources* dont nous disposons pour l'atteindre et le *moyen* d'utiliser ces ressources. Elle nous aura montré, tout à la fois, et le *terme* de notre voyage spirituel et son point de départ, et la *route* la plus directe qui les relie l'un à l'autre.

ART. IV — DIVISION GÉNÉRALE [1]

Nous connaissons maintenant la nature de cette science de la vie spirituelle, la méthode à suivre dans l'étude que nous nous proposons d'en faire et les avantages qu'elle nous assure. Il nous reste à indiquer brièvement la *division générale* de tout le traité.

Faire la science de la vie spirituelle, c'est en exposer les causes, les principes.

I. — Et d'abord, la *cause finale.* En effet, la science de la vie spirituelle a pour but de tracer aux âmes la route conduisant à leur ■*perfection surnaturelle.* Celle-ci est donc la fin à atteindre. Le premier livre sera consacré à étudier la nature de cette fin. Nous verrons qu'elle consiste essentiellement dans la *divine charité.*

Nous traitons en premier lieu de la cause finale, parce que, selon la remarque de saint Thomas, avant de poursuivre une fin il faut la désirer et, pour la désirer, il faut la connaître.

De plus, la nature de la fin doit déterminer le choix des moyens. Voilà pourquoi saint Thomas[2] com-

1. Il y a d'autres manières de diviser un traité de Théologie spirituelle ; chaque auteur prend celle qui lui semble la plus appropriée à son but. Cfr. Heerinx, l. c. chap. IV.

2. i, 2, q. i.

mence son traité de l'homme par l'étude de sa fin dernière. Telle est encore la raison pour laquelle saint Ignace insiste, tout au début des *Exercices spirituels,* sur la considération de la fin dernière. Le même motif a poussé saint Alphonse à consacrer un livre entier à la méditation des fins dernières.

II. — Nous examinerons ensuite la *cause efficiente,* le principe ou le point de départ du travail de notre sanctification, c'est-à-dire la nature humaine et la grâce.

Bien que les ressources que nous fournissent l'une et l'autre soient multiples, elles se réduisent cependant toutes à *Yamour.*

III. — Enfin, dans le Livre III, nous nous occuperons des causes intrinsèques *matérielle* et *formelle,* c'est-à-dire de la *nature intime* de notre travail de sanctification.

Dans ce travail il faut distinguer l'élément *matériel* et l'élément *formel.* L'ensemble de la vie de l'homme est une *activité :* activité de l'âme, du corps et de leurs facultés. Mais cet élément matériel, cet élément d'expansion, cette activité n'a de valeur que s'il est vivifié, s'il est ramené à son Principe par l'Amour, par l'union de l'âme avec Dieu pendant *YOraison.*

LIVRE I

LA FIN DE LA VIE SPIRITUELLE[1]

L'IDÉAL CHRÉTIEN

Pour procéder avec ordre, fixons d'abord la vraie signification du terme *idéal chrétien (Partie I).*

Nous pourrons alors en dégager la nature intime ou l'essence même *(Partie II).*

Pour compléter notre étude, nous attirerons ensuite l'attention sur quelques aspects secondaires de l'idéal chrétien *(Partie III).*

r. Saint Alphonse, *Œuvres ascét. :* t. I, 36e consid. ; *Règlement de vie,* t. V ; *Pratique de la conformité à la volonté de Dieu,* t. II ; *Traités spirituels,* III, t. II ; *Réflexions pieuses,* IV, t. VI ; *Pratique de l'amour,* chap. I. — Saint Thomas, 2, 2, q. 184, a. 1, 2, 3 ; Ib., q. 189, a. 1 ; 3, q. 46 ; c. Gent., 3, c. 135 ; *Opusc. de perfectione vitae spiritualis.* — Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu.* — Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis.* — Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione,* I, III et IV. — Naval, C. M. F., *Theologiae asceticae et mysticae Cursus,* trad, de l'espagnol. — Tanquerey, *Précis de Théologie ascétique et mystique.* — Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle.*

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE UNIQUE

NOTION DE L'IDÉAL CHRÉTIEN[1]

I. — La première manifestation de notre fin dernière ou de notre idéal est, sans contredit, l'aspiration nécessaire vers le bonheur, ancrée dans notre nature humaine[2].

D'instinct, nous cherchons tous notre félicité, nous la demandons partout, nous la poursuivons par chacun de nos actes, nous la cherchons souvent inconsciemment, mais toujours fatalement[3]. Celui qui attente à sa vie ne cède à ce criminel dessein que parce qu'il s'imagine trouver dans la mort une douceur, un bien que la vie semble lui refuser.

II. — Allons plus loin. Chercher notre bien, notre bonheur, c'est chercher quelque chose qui n'est pas

1. Saint Thomas, 2, 2, q. 184, a. I ; 1, 2, q. 18, a. 1. — Cathrein, *Phil. Mor.,* pars I, c. III, art. 2, 3. — Eymieu, *Le gouvernement de soi-même,* chap. III, χΓi série. Prine. III. — Ollé-Laprune, *Le prix de la vie,* passim. — Vuillermbt, *Soyez des hommes,* chap. XVI.
2. t, 2, q. 10, a. r.
3. i, 2, q. 10, a. r, c. — Schiffini, *Instructions phil.,* t. II. *Ethica gen.,* c. I, art. 4.

en notre possession. Si nous le possédions en nous-mêmes, nous ne nous soucierions aucunement de le chercher en dehors de nous 1. Et si nous n'avons pas en nous-mêmes l'objet de notre bonheur, il nous manque quelque chose de nécessaire et, dès lors, nous sommes un être imparfait qui désire se compléter, se parfaire[2].

Donc, en définitive, nous cherchons à nous *perfectionner* et puisque nos aspirations sont celles de tous les autres hommes, nous pouvons établir, comme principe général, que notre idéal ou notre fin dernière est notre *perfection.*

Voilà un second terme admis par tous et tellement simple et conforme à la vérité que nous l'employons couramment sans nous en douter pour désigner la fin que nous désirons atteindre.

III. — Mais la perfection elle-même, qu'est-elle ? Nous disons d'un religieux qui n'observe pas les règles de son Ordre qu'il n'est pas parfait ; nous disons d'un aveugle, d'un perclus, qu'ils ne sont pas parfaits ; nous disons d'une montre dont les aiguilles ne marquent pas les heures avec justesse, qu'elle n'est pas bonne, qu'elle n'est pas bien faite, qu'elle n'est pas parfaite.

Nous jugeons donc qu'une chose est parfaite si rien ne lui manque de *ce qui lui convient.* Et ce jugement, nous ne sommes pas seuls à le porter. Tous, spontanément et de prime abord et dans n'importe quel cas, jugent comme nous.

I· L q- 59, a· X.
2. i, q. 5, a. i.

On peut donc affirmer qu'un homme est parfait *si rien ne lui manque de ce qui lui convient1*

IV. — Reste à savoir ce qui convient à l'homme, ce qu'il lui faut précisément pour qu'il soit parfait. Remarquez que nous parlons de l'homme et non encore du chrétien.

Ce qui convient à l'homme, c'est sa *nature* raisonnable. C'est là l'essence, le fondement de son être. Sans elle, il n'est pas homme.

Ce qui convient à l'homme, ce sont les *facultés,* c'est-à-dire un ensemble de qualités, de tendances, de forces, de puissances qui sont comme les prolongements de la nature, des instruments à l'aide desquels celle-ci produit ses opérations, des bras au moyen desquels elle saisit son objet.

Enfin, ce qui convient surtout à l'homme, c'est de poser les *actes conformes à sa nature.* Autrement à quoi sert celle-ci, à quoi surtout servent les facultés ? Dieu, qui nous a créés, n'a rien fait d'inutile. *Il convient donc à l'homme de -poser les actes conformes à sa nature, à l'aide des facultés dont il est doué.* Il sera parfait s'il fait produire à ses facultés leurs actes respectifs, leurs fruits propres, s'il les développe normalement et intégralement.

La perfection de l'homme consiste donc dans le développement harmonieux et intégral de ses facultés.

V. — Ce n'est pas tout. Cet homme est *chrétien.* Comme tel il a été élevé à la hauteur même de lai.

i. *2, 2,* q. 184, a. 2. — Sanseverino, *Phil. Christ, compendium,* t. II, *Ontol.,* c. V, a. i.

nature de Dieu, il a reçu une nature en quelque sorte divine. Cette transformation est l'œuvre de la grâce sanctifiante, et cette *nature* divine, qui nous a été communiquée, a, elle aussi, ses *facultés,* ses qualités : les vertus et les dons du Saint-Esprit. Ces vertus et ces dons, infusés dans l'âme avec la grâce sanctifiante, dont ils sont le prolongement et l'instrument, sont destinés, avec le secours de la grâce actuelle, à produire leurs *actes.* Sans cela encore une fois, les vertus et les dons n'auraient pas de raison d'être.

Le chrétien est, par conséquent, parfait s'il fait fructifier intégralement et harmonieusement non seulement les facultés naturelles, mais aussi les qualités surnaturelles dont il est enrichi.

Mais de la sorte n'y a-t-il pas dans l'homme dualité de natures : nature humaine, nature divine ; dualité de fins dernières, dualité de perfections à atteindre ?

Non, en créant l'homme, Dieu prévoyait la grâce qu'il allait lui faire, il adaptait d'avance sa constitution humaine à la nature divine, dont il voulait la doter. Dans le plan divin, la nature et la grâce sont appelées à se compléter mutuellement au point de ne former qu'un seul être nouveau : le *chrétien.* Celui-ci n'aura donc qu'une *seule destinée :* la perfection surnaturelle 1 à atteindre, la vie divine à mener.i.

i. La fin propre du Chrétien est donc la fin surnaturelle. Il s'ensuit que les différentes facultés naturelles de l'homme ne doivent, en toute rigueur, être perfectionnées que dans la mesure où elles sont nécessaires à l'obtention de la fin surnaturelle.

Qui ne voit toutefois quel lustre accidentel environnera la sainteté du juste et quelle efficacité s'ajoutera à ses paroles et à ses exemples,

Concluons : l'idéal ou la fin dernière du Chrétien consiste à atteindre sa perfection surnaturelle par le développement intégral de ses facultés humaines et divines1.

si l'épanouissement de ses facultés naturelles va de pair avec le développement de ses dons surnaturels.

Mais ce perfectionnement naturel complet ne peut pas être exigé toujours, car il dépend rarement de l'initiative ou de la bonne volonté.

Dans ce sens et avec cette restriction nous énonçons dans le texte la conclusion de ce paragraphe.

i. a) La perfection surnaturelle ou chrétienne peut être considérée à un triple point de vue (cfr. Alvarez db Paz, *De Vita spirituali ejusque perfectione,* p. 439-446) : x° On peut appeler parfaite l'âme qui a reçu ia grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit et qui de la sorte est prête à tendre à sa fin surnaturelle. — 2° Est parfaite aussi l'âme qui dans sa tendance *actuelle* moralement continue vers la perfection, s'efforce de donner toute sa mesure. — 3° Enfin, on appelle parfaite l'âme déjà en possession de son Dieu.

Ces différentes sortes de perfection ne diffèrent pas essentiellement entre elles, car elles ont pour base la grâce sanctifiante qui reste *substantiellement* la même dans l'exil et dans la Patrie (1, 2, q. 67, a. 6 ; 3 *lib. sent.,* dist. 31, q. 2. 2 ; *De Veritate,* q. 27, 5, 6m. — Joannes a S'° Th., t. V, p. 218, n. 52 et p. 319, n. 41.)

Ici nous considérons la perfection sous le deuxième aspect, celui qu'elle présente dans l'âme tendant généreusement vers sa fin.

b) Ainsi considérée la perfection se distingue de nouveau en *perfection commune* que la volonté poursuit sans autre lien que celui de la bonne volonté, et en *état de perfection* que l'homme poursuit sous le joug d'une discipline solennellement, irrévocablement et librement acceptée (2, 2, q. 184, a. 4 ; opusc. *De Perfectione spir.,* chap. XV. — Vbrmeersch, *De relig.,* n. 7. — Suarez, *De Statu religionis,* lib. I, cap. it, η. 7 etc.),

c) *D'état de perfection* se distingue à son tour :

d'après les uns en *état de perfection à acquérir* et *état de perfection acquise.* (Bellarmin, II, *Controv.* 2, L. II, c. n, n. 7. — Suarez, *De Statu relig.,* t. VII, L. I, c. xv, n. 5).

d'après les autres en *état de perfection à acquérir* et *étal de perfection à communiquer.* (Vermeersch, *De relig.,* n. 8).

Ces deux opinions ont un point de contact. En effet, d'une part Bellarmin et Suarez admettent qu'un certain degré de perfection acquise est demandé aux Évêques en raison de la *perfection à communiquer;* d'autre part Vermeersch, n. 9, s'appuyant sur saint Thomas, 2, 2, q. 185, a. 3, réclame dans l'évêque, en raison de sa charge pastorale une certaine sainteté acquise.

VI. — Mais nous ne cherchons pas seulement à connaître l'idéal du chrétien en général ; nous désirons saisir *notre idéal à nous.*

Ce n'est pas le chrétien en général qui doit atteindre sa fin, c'est chacun de nous personnellement.

Or, en observant notre propre nature et celle des autres hommes, nous constatons une très grande variété de talents, d'aptitudes, d'aspirations et même de caractères et de complexions. Que d'influences bonnes ou mauvaises accumulées depuis plusieurs générations ont laissé leur empreinte dans l'organisme si délicat de l'enfant !

Et puis, en infusant en nos âmes la grâce sanctifiante, Dieu s'est réservé une liberté absolue. Pour chaque âme il a préparé une mesure de grâce, une beauté qu'il n'a départie à aucune autre créature.

D'idéal absolument unique il n'y en a donc pas. Chacun doit développer ses propres talents, chacun aussi tiendra compte de sa propre nature, de ses instincts plus ou moins mauvais. Quelle variété dans la lutte à soutenir et dans la tactique à suivre !

Au concret l'idéal est donc : *le perfectionnement harmonieux et intégral de la propre nature individuelle élevée par la grâce,* avec ses goûts, ses attraits, ses aspirations, ses talents particuliers, ses traits saillants et même ses ombres.

DEUXIÈME PARTIE

LA NATURE OU L'ESSENCE DE L'IDÉAL CHRÉTIEN

L'idéal du chrétien est l'épanouissement intégral et harmonieux de tout son être, de toutes ses facultés naturelles et surnaturelles ; il en est la perfection, l'achèvement.

Or, cette perfection n'est autre que la Divine Charité embrasant la volonté de l'homme et se répandant ensuite dans les actions de sa vie quotidienne (Ch. I).

Toutefois, pour être le parfait épanouissement de toute la nature chrétienne, ce divin Amour doit être uni à celui que Jésus-Christ, Chef du Corps mystique, porte à son divin Père (Chap. II).

Enfin, à l'exemple de celle de Jésus-Christ, la Charité du Chrétien doit s'étendre au prochain (Ch. III).

I

CHAPITRE PREMIER

L'ESSENCE DE L'IDÉAL CHRÉTIEN EST LA DIVINE CHARITÉ [1]

I. — preuve. L'idéal est la perfection la plus haute à laquelle puisse aspirer notre nature de chrétien, grâce à ses facultés naturelles et surnaturelles.

Or, cette perfection la plus haute vers laquelle tendent nos facultés naturelles et surnaturelles, c'est l'Amour du Souverain Bien.

a) Considérons d'abord les *facultés naturelles.*

Il y a dans l'homme une triple vie : la vie végétative, la vie sensible et la vie intellectuelle. La première est la servante de la seconde, et les facultés sensibles, à leur tour, n'ont pour fin que de rendre possible la vie intellectuelle. Celle-ci compte deux facultés : l'intelligence et la volonté. L'intelligence est appelée à éclairer la volonté, à lui montrer le bien qu'elle doit poursuivre et les moyens qu'elle doit prendre pour l'atteindre. Reste donc la volonté. Elle

x. S. Alph., *Œuvres ascët.,* t. VI ; *Pratique de l'Amour.* — S. Th., 2, 2, q. 184, a. i ; i, 2, q. 92, a. x. — S. Fr. db Sales, *Traité de l'Am.,* L. I, ch. i. — Suarez, *De Statu relig.,* L. I, c. ni, n. 4. — Vermeersch, *De relig.,* t. I, n. 2. — De Surmont, *Pastorale,* t. I, n. 72.

domine toutes les autres facultés ; seule elle est libj*e ; elle donne ses ordres1 : elle concentre en elle-même toute la vie de l'homme et en assume la responsabilité.

Mais dans la volonté même se discernent plusieurs opérations.

La volonté *aime* le bien, le *désire,* en *jouit;* elle *hait* le mal, le *fuit* et s'en *attriste,* tour à tour elle *espère* et *désespère,* elle *ose, redoute, s'irrite.*

Où trouver l'unité dans cette multitude d'opérations si diverses ? Et néanmoins cette unité est manifeste : toutes ces opérations ont leur explication et leur raison d'être dans l'acte d'amour[2].

Pourquoi l'avare *désire-t-il* et *espère-t-il* les richesses, tandis que le saint les *hait* et les *fuit* avec horreur ? La raison n'en est-elle pas que le premier *aime* les richesses et que l'autre *aime* le dénûment volontaire ? Pourquoi voit-on l'âme craintive *redouter* le combat et *désespérer* de remporter la victoire, tandis que l'âme trempée affronte avec *audace* et *confiance* les dangers les plus graves ?

La première redoute le combat parce qu'elle *aime* la paix, gage de son bonheur, elle voit avec désespoir la victoire lui échapper parce qu'elle *aime* instinctivement cette paix que lui enlève la défaite.

L'âme forte, au contraire, appelle le combat avec *confiance,* elle l'affronte avec *audace* parce que la

1. In III *Sent.,* Dist. 27, q. 2, a. 3, ad 4.

2. S. Fr. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu, L.* I, ch. I ; ibid., L. XI ; i, 2, q. 25, a. 1 ad 2. — S. Augustin, *Conf.,* L. XIII, ch. ix. *Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror.* — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. 1, n. 6. — Card. Mercier, *Psychologie,* L. II, ch. 1, sect, n, § 1.

confiance et l'audace peuvent la mettre en posse!, sion du bien qu'elle *aime.*

Pourquoi le fidèle enfant de l'Église se *réjouit'ü* de ses succès, *s'attriste-t-il* de ses persécutions, *s'indigne-t-H* contre ses calomniateurs, si ce n'est parce qu'il porte à l'Église, sa mère, un ardent *amour ?*

Amour : tel est le résumé de tout l'homme, de toutes ses facultés, de toutes leurs opérations.

b) Considérons ensuite les *facultés surnaturelles.* Ici encore cette admirable unité est pleinement réalisée.

Les vertus morales dépendent des vertus théologales. La *force,* la *tempérance* et la *justice* sont chargées, sous la sage direction de la *prudence,* de régler en nous l'ordre intérieur non moins que nos rapports sociaux, afin de nous permettre au moyen de la *Foi,* de *YEspérance* et de la *Charité,* de nous occuper de Dieu.

Et parmi ces trois vertus, la hiérarchie est tout indiquée : l'intelligence, éclairée par la *Foi,* a la mission de faire connaître à la volonté le bien infini qui est Dieu, afin qu'elle y tende et s'y complaise. C'est donc la volonté, perfectionnée par la divine *Espérance* et la divine *Charité,* qui est la première faculté de l'homme dans l'ordre surnaturel.

L'Espérance et la Charité contiennent toutes deux un amour. L'Espérance est un « amour de convoitise, un amour intéressé [1]» . La Charité est un amour de complaisance et de bienveillance. Par l'espérance l'âme cherche Dieu pour son propre intérêt et sei.

i. S. Fr, de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* L. II, ch. xvn.

dispose ainsi à s'unir à Dieu pour lui-même au moyen de la Charité. Et ainsi l'Espérance, elle aussi, devient tributaire de la divine Charité.

C'est donc *par la Charité seule que l'âme s'unit* véritablement à son Dieu. Toutes les autres *vertus sont* ses servantes. Elle communique à toutes sa divine énergie et, par elle, toutes peuvent aspirer à la même étreinte avec Dieu ; et ainsi, grâce à elle, l'homme tout entier s'unit à Dieu.

La divine Charité est l'épanouissement complet de toutes les facultés naturelles et surnaturelles de l'homme; elle est toute sa perfection, elle est la fin dernière du chrétien, elle est son idéal[1].

c) Pour compléter cette preuve, montrons que nos facultés naturelles et surnaturelles tendent vers l'Amour non seulement subjectivement, mais encore *objectivement :* l'objet de leur Amour c'est Dieu, le Bien Souverain.

1° L'objet de notre intelligence est le vrai, la Vérité.

1. Nous n'avons parlé que des facultés naturelles et surnaturelles de l'homme. Nous y avons découvert la subordination de toutes à une seule, qui est la faculté d'aimer. Mais, n'y a-t-il que cela dans l'homme ? N'y a-t-il pas, outre les facultés, la nature elle-même, comme aussi certaines habitudes innées ou acquises ? N'y a-t-il pas dans le chrétien, avec les vertus, la grâce sanctifiante elle-même, ainsi que les dons du Saint-Esprit et les grâces actuelles ? La conclusion donnée dans le texte est-elle donc légitime ? Oui, certes. Les facultés, en effet, ne sont que le prolongement de la nature qui tend vers son acte. Les habitudes n'ont d'autre but que de faciliter à ces facultés leur mise en activité. Quant aux vertus qui sont des habitudes surnaturelles, elles ne sont que l'épanouissement de la grâce sanctifiante dans les facultés ; la raison d'être de la grâce actuelle est de mettre les vertus en mouvement pour leur faire produire leur acte ; les dons enfin, par la souplesse qu'ils nous infusent, ont pour but de nous faire suivre promptement l'instinct du Saint-Esprit.

Or, aucune vérité *partielle* ne peut la contenter. Elle n'est jamais rassasiée en découvrant les pai celles de vérité que Dieu a distribuées entre les créatures. Elle est toujours capable et désireuse de porter plus loin ses investigations.

D'instinct elle cherche à découvrir le Principe premier de toutes choses, le dernier fondement qui soutient tout être créé, c'est-à-dire, Dieu.

C'est donc *Dieu la Vérité totale,* la cause première efficiente exemplaire et finale de toutes choses qui constitue le véritable objet de l'intelligence. Ce n'est qu'en l'étreignant, en se l'assimilant qu'elle se perfectionne entièrement \

2° Spirituelle comme l'intelligence, la *volonté* a pour objet propre le *bien* qui lui est présenté par l'intelligence.

Or, l'objet de l'intelligence, c'est la Vérité totale.

L'objet de la Volonté ne peut donc être que le *Bien total,* le Bien illimité, c'est-à-dire, Dieu.

3° Ainsi s'explique cette mystérieuse sympathie, cette harmonie profonde établie entre Dieu et notre âme.

Si notre choix se fixe sur un autre objet que Dieu, nous sommes troublés, inquiets. Tous les croyants n'ont-ils pas répété après saint Augustin : Vous nous avez faits pour Vous, Seigneur, et notre cœur reste inquiet jusqu'à ce qu'il trouve en vous son repos1.

1. x, q. *12,* a. X ad 4 ; i, s, q. 5, a. 1. c.

2. *Conf.,* L. I, c. x ; cfr. aussi St Aug. in P. X02. — S. Th., xi, 3, q. 27, a. 6 ad 3. — St Bonav. in L. I, *Sent.,* Dist. x. a, 3, q. 2. — Saint Alph., *Œuvres ascét.,* t. I, Consid. XXI.

II. — PREUVE. Ce qui fait le chrétien véritable, c'est-à-dire ce qui fait de l'homme un membre vivant du Christ, c'est la *grâce sanctifiante.*

Or, cette grâce est une participation créée à la Nature même de Dieu.

Mais cette Nature divine est Charité : *Deus caritas est*[1]

Donc toute notre vie surnaturelle consiste à aimer Dieu.

Notre idéal de Chrétien est donc conforme à celui de Dieu même.

Il en est déjà ainsi ici-bas et il en sera ainsi dans le Ciel. La vie de la grâce sur terre n'est pas substantiellement différente de la vie d'amour que nous mènerons au Ciel. La Charité de la Patrie et celle de l'exil ne diffèrent pas essentiellement.

Ainsi plus nous aimons Dieu comme il s'aime lui-même, plus nous devenons semblables à Dieu. Et plus nous nous rapprochons de sa ressemblance, plus aussi Dieu a d'amour pour nous et resserre les liens d'amitié qu'il a forgés entre lui-même et nous.

Vous êtes mes amis[2], a dit Notre-Seigneur. L'Amitié entre Dieu et nous, c'est-à-dire l'Amour réciproque, tel est l'idéal de notre vie.

Ici bas rien n'est plus beau, rien n'est plus fort que les pures amitiés. Elles sont l'image bien faible sans doute mais mystérieusement attrayante de celle que Dieu a voulu établir entre Lui, l'infini et l'homme, sa chétive créature.

1. I JOAN., IV, 16.
2. JOAN., XV, 14.

III. — PREUVE.

a) L'Autorité. Pour atteindre la perfection chrétienne, il suffit d'aimer, dit saint *Alphonse*[1]; l'amour appelle à la vie toutes les autres vertus : la patience, la douceur, l'humilité, le détachement, la mansuétude, la conformité à la volonté de Dieu, l'amour de la pauvreté et des mépris. L'amour[2] est un feu qui enflamme, il est une lumière qui éclaire, une eau qui désaltère, une rosée qui féconde, un repos qui soulage, une vertu qui fortifie, un lien qui unit, un trésor qui renferme tous les biens.

Aimez Dieu, chère Philothée, dit saint *François de Sales,* aimez Dieu, ne cessez de l'aimer. C'est l'amour qui est le résumé de la perfection[3].

« Toute la perfection de la vie chrétienne, dit à son tour le Docteur Angélique saint *Thomas d'Aquin,* doit se mesurer d'après la Charité. Une chose n'est parfaite que dans la mesure où elle atteint sa fin propre, qui n'est autre que sa dernière perfection. Or, qu'est-ce qui nous unit à Dieu, qui est la fin dernière de la vie humaine, sinon la Charité[4]? »

b) Les Docteurs de l'Église n'ont fait que reproduire la doctrine du grand Apôtre : *Attachez-vous avant tout à la Charité comme au lien même de la perfection*[5].

La Charité est patiente, dit encore saint Paul, *elle est douce et bienfaisante; la Charité n'est point*

1. *Œuvres ascét.,* t. VI. *Pratique de l'amour; Corr, gen.,* L. 189.
2. S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. VI : *Neuvaine au Saint-Esprit.*
3. *Traité de l'amour de Dieu,* passim.
4. 2, 2, q. 184, a. i.
5. *Col.,* in, 14.

envieuse, elle n’est -point téméraire ni précipitée; elle ne connaît point l’enflure de l’orgueil. Elle ignore l’ambition, elle ne cherche point ses propres intérêts; elle ne s’irrite ni ne soupçonne point. Elle ne se réjouit point de l'injustice, mais bien de la vérité. Elle supporte tout; elle croit tout; elle espère tout; elle souffre tout[1].

Saint Jean, l’apôtre bien-aimé de Jésus, l’apôtre de l’amour, dont toutes les paroles respirent la suavité de la divine Charité, résume en ces mots sa doctrine, puisée au Cœur même du Sauveur : *Dieu est Charité et celui qui reste dans la Charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui*[2].

Les apôtres, à leur tour, n’ont été que l’écho de la voix du Maître qui dit à chacun : *Voici le premier et le plus grand des commandements : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit*[3].

c) Et ce solennel commandement n’est, en somme, lui-même qu’une nouvelle promulgation de la loi étemelle imposée par la Très Sainte Trinité à tous les hommes : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de tout votre esprit, de toutes vos forces*[4].

Conclusion. — Fixés désormais sur notre idéal, attachons-nous à l’amour. Aimons Dieu de toutes nos forces. *Ama et quod vis fac,* disait saint Augustin[5]. Aimez et faites ensuite ce que vous voulez.

i. I *Cor.,* xiii, 4 ss.
a. I Joan., iv, 16.
3. Mat., xxii, 37.
4. Marc, xiii, 30 ; Mat., xxii, 37 ; *Levit.,* xix, x8.
5. S. Aug. in I Joan, iv, 7, 8, 9, 10. Voici le texte complet : Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur, dilige et quod vis fac : sive

Mais une condition s'impose : il faut aimer avec une inviolable fidélité, nonobstant toutes les difficultés, malgré tous les combats. C'est un devoir sacré de laisser à la divine Charité la liberté de remplir son véritable rôle, celui d'imprégner chacun des actes de toutes les facultés, durant la vie entière 1. Si telle n'est pas son action, celle-ci est vaine ; si l'on prive la Charité de la liberté d'étendre ses droits souverains sur toutes les opérations de chaque faculté, on méconnaît son titre de reine ; on en fait l'esclave humiliée d'un souverain étranger : l'amour du bien-être, l'amour du plaisir, l'amour de la gloire, en un mot l'amour propre. A côté de la cité de Dieu, bâtie par la divine charité, on élève en soi-même la cité de la terre construite par l'amour terrestre, l'amour personnel.

Voilà pourquoi la divine Charité conduit si peu de justes à la vraie sainteté. Contrariée dans ses desseins, combattue dans ses dispositions, elle n'est vraiment pas libre dominatrice. En dessous d'elle, dans les bas-fonds de la nature déchue elle voit s'agiter tout un peuple de passions révoltées qui aspirent à une part de pouvoir et supportent avec impatience son joug auguste. Plus haut, presque à ses côtés elle aperçoit siéger un tyran, l'orgueil, qui méprise ses ordres et voudrait la détrôner.

La vie de perfection est une vie de combat. Elle demande de la vigilance, de l'énergie, de la constance. Fortifier la Charité, qui est la souveraine légitime, affermir continuellement son empire, maintenir dans l'ordre les vassaux qui veulent se mutiner, les châtier sans pitié à chaque révolte, voilà le chemin vers la vie parfaite.

taceas, dilectione taceas ; sive clames, dilectione clames ; sive emendes, dilectione emendes ; sive parcas, dilectione parcas : radix est intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.

i. S. Al p., *Œuvres ascét.,* t. VI ; *Pratique de l'amour,* passim. — S. Fr. de Salks, *Introd. à la vie div.,* p. I, ch. 1. — Suarez, *De Statu religioso.* L. I, c. iv, n. 5. — Bossuet, *Méditations sur l'Évangile. La dernière semaine du Sauveur,* 44e jour.

CHAPITRE II

L'IDÉAL CHRÉTIEN CONSISTE A AIMER DIEU COMME MEMBRE DU CHRIST [1]

ART. I — LE CHRÉTIEN EST ESSENTIELLEMENT UN MEMBRE DU CHRIST

I. — L'étude de notre nature chrétienne nous l'a révélé : la perfection consiste dans l'amour que le chrétien porte à Dieu. Mais nous avons laissé dans l'ombre le caractère principal de cette nature, celui précisément qu'elle est *chrétienne.*

Par le Baptême nous sommes devenus chrétiens, c'est-à-dire, nous avons reçu la grâce sanctifiante.

Or, cette grâce sanctifiante est une participation à celle qui sanctifie l'Humanité de Jésus-Christ.

Or, cette grâce est elle-même une participation à la Nature Divine.

1. S. Th., 3, q. 8. *Saimanticenses,* tr. XXI, Disp. 16 ; *Alex Alcnsis,* p. III, q. 12. — Prat, *La Théologie de saint Paul,* p. I, L. IV, chap, ni ; p. II, L. I, chap, il ; p. II, L. V, chap. ni. — E. Mersch, S. J., *Le Corps mystique du Christ.* — Friedrich Jurgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprincip der Aszeik.* — Mgr C. Myers, *The mystical Body of Christ.* — Marmion, O. S. B., *Le Christ vie de l'âme.* — E. Mura, *Le Corps mystique du Christ.*

Nous sommes donc unis, Jésus-Christ et nous, par la même grâce sanctifiante. Nous participons à la même Nature Divine, à la même Vie Divine.

II. — La Sainte Écriture se sert de différentes comparaisons pour exprimer l'intimité de cette union du juste avec Jésus-Christ.

a) Saint Paul[1] affirme que Dieu *a donné Jésus comme Chef incomparable à l'Église qui est son corps, le complément de Celui qui se complète entièrement en tous.*

Jésus-Christ est le Chef du Corps mystique, les fidèles en sont les membres.

Une même âme anime le Chef et les membres, c'est-à-dire, la grâce sanctifiante. Celle-ci découle de la Tête et répand et entretient dans tous les membres la vie divine[2].

Le Chef, bien qu'homme parfait et Dieu parfait a besoin de nous, ses membres. Comment la Tête pourrait-elle exercer ses fonctions vitales si elle n'était servie par un organisme ? Nous sommes l'organisme de Jésus, son complément comme Lui-

1. *Eph.,* i, 22, 23. — Prat, *La Théologie de saint Paul,* p. I, L. IV, chap, ni ; p. II, L. I, chap. 11 ; p. II, L. V, chap. V.

2. Cfr. les textes parallèles aux Eph., IV, 15-16 ; *Col.,* U, 10 ; 1, 8 et même aux Eph., I, 10 ; cfr. aussi Eph., v, 23, où saint Paul compare l'union de Jésus-Christ et de l'Église à celle de l'époux et de l'épouse. Comme le mari est le chef de la femme, ainsi Jésus-Christ est le Chef de l'Église ; comme l'époux et l'épouse sont intimement unis au point d'être une même chair, une même vie, un même principe d'opération, ainsi Jésus et son Église sont un même corps et une même âme, un même principe d'opération. Saint Augustin définit ainsi le Christ, d'après le texte qui précède : Totus Christus Caput et Corpus est ; Caput, unigenitus Dei Filius et Corpus ejus Ecclesia : sponsus et sponsa, duo in carne una.

même est notre Tête qui donne aux membres, l'unité, l'accroissement et la vie[1].

b) Notre-Seigneur avait lui-même déjà, dans le Discours après la Cène[2], exprimé d'une manière frappante la même union.

Je suis le cep de la vigne, avait-il dit, et vous en êtes les sarments. Une même sève, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, fait vivre le cep et les sarments, mais elle monte du cep aux sarments. Tant que ceux-ci restent attachés au tronc, ils participent à sa vie et sont capables de produire des fruits. Mais quand ils s'en détachent, ils perdent la vie et se dessèchent.

Et le Divin Sauveur ajoute : Restez en moi, sans moi vous ne pouvez rien faire. Si vous perdez ma grâce, vous êtes des branches mortes qui seront jetées au feu[3].

III. — Tout le mystère de notre vie spirituelle se résume donc en ces termes[4] : Dieu est Charité. Sa nature divine est Charité. Le Père la communique au Fils. Le Père et le Fils la communiquent au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit l'a infusée par le don créé de la grâce sanctifiante dans l'Humanité de Jésus-Christ et continue par le moyen de Jésus-Christ chef de l'Église à l'infuser dans les fidèles. La Charité de Dieu, dit saint Paul, a été répandue

1. *Col.,* n, 19.
2. Joan., xv, 1-7 ; xvn, 20-23.
3. Cfr. aussi le texte de saint Paul ad Rom. xi, 17, 24.
4. db Regnon, *Études de Théol. posit.,* t. II, Étude X, chap, ix (Richard de St. Victor).

dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné [1].

Cette Charité (grâce sanctifiante) nous incorpore au Christ[2], nous fait membres du Christ[3], nous communique la nature divine du Christ.

Jésus, à son tour, nous ramène à son Père, dont nous devenons les fils, puisque nous sommes les frères de Jésus; avec lui nous avons droit à l'héritage éternel de notre Père du Ciel[4].

Oh ! l'ineffable flux et reflux de la Divine Charité du Père au Fils, des deux au Saint-Esprit, du Saint-Esprit à l'Humanité du Christ, du Christ à nos âmes, de nos âmes par le Christ au Père [5].

1. *Rom.,* v, 5.
2. *Éph.,* ni, 6.
3. *Cor., xii,* 27.
4. *Il Tim.,* n, 12 ; *Éph.,* 11, 16.
5. On peut dégager des Épîtres de saint Paul deux autres preuves de la doctrine du Christ mystique.

La première s'appuie sur l'expression si souvent répétée par saint Paul : *in Christo, in Christo Jesu* et qui par le contexte, par le texte parallèle de saint Jean, xv, 2-7 et par sa fréquence dans les Épîtres de la Captivité (où saint Paul expose surtout sa théorie du Christ mystique) semblent devoir s'entendre non de Jésus-Christ Homme-Dieu, mais du Christ mystique.

La seconde se tire de l'insistance avec laquelle l'Apôtre parle du « grand mystère » qu'il est appelé à dévoiler au monde. A plusieurs reprises *'Rom.,* xvi, 25-26; *Col.,* 1, 24-27; *Éph.,* 1, 9 et 11, 8-11 etvi, 19-20 ; *Col.,* iv, 3), il revient sur ce sujet. Or, ces descriptions désignent toujours le plan conçu par Dieu dès l'éternité, mais révélé seulement au temps de l'évangile, de sauver tous les hommes sans distinction de race en *les identifiant* avec son Fils bien-aimé dans l'unité du Corps mystique (cfr. Prat, ib. — Stein, *Studiën,* 1. c.).

ART. II — LA VIE SPIRITUELLE DU CHRÉTIEN EST NÉCESSAIREMENT UNIE A CELLE DE L'ÉGLISE ET DE SON CHEF [1]

I. — PRINCIPES

a) Le chrétien est un être relatif. Il est essentiellement membre du Christ, une partie de l'Église.

Il ne peut donc atteindre son idéal que dans *l'union constante* avec *l'Église et son divin Chef :* nous n'avons accès auprès du Père que par le Christ.

b) Jésus-Christ veut continuer sa propre existence ici-bas en reproduisant d'une certaine façon dans *chaque* chrétien les mystères de sa vie, de ses souffrances et de sa mort.

c) L'Église *tout entière* est appelée à prolonger jusqu'à la fin des temps *toutes les phases de l'existence de son divin Chef,* son *enfance* avec les persécutions dont il a été l'objet, sa *vie cachée* à Nazareth et sa *vie publique* et elle a déjà commencé à reproduire sa *douloureuse Passion* avec ses humiliations et ses souffrances.

d) Non seulement l'ensemble des siècles, mais *chaque année liturgique* doit être, dans les vues de la Très Sainte Trinité, un abrégé de tous les mystères du Christ : de sa vie, de sa mort, de sa résurrection et de son règne au Ciel.

1. Dom Guéranger, *L'Année liturgique.* — Dom Festugière, *La liturgie catholique.* — Zimmermann, S. J., *Lehrbuch der Aszetik,* § 73. — Tanquerey, *Précis de théol. ascét. et mystique.* Épilogue. — Cavallera, S. J., *Ascétisme et Liturgie.* — Jungmann, S. J., *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet.* — Dom von Hildebrand, O. S. B., *Liturgie und Persönlichkeit.*

II. — OBLIGATIONS

a) C'est donc une *obligation* pour chaque fidèle de s'associer à la vie de l'Église, à ses prières liturgiques, à ses cérémonies, à la réception de ses sacrements.

b) C'est une *obligation* pour le fidèle de prendre part à cette vie liturgique, dans la mesure du possible *chaque jour,* en assistant à la Sainte Messe et aux autres offices ou prières qui en sont la préparation ou le complément.

c) Pour satisfaire *efficacement* à cette obligation, le chrétien doit chercher à comprendre la beauté et la vertu sanctificatrice de cette vie de l'Église et avant tout se faire une idée juste du Christ, chef de l'Église, du dogme de la communion des Saints, de l'Église avec sa Constitution divine, sa hiérarchie d'ordre et de juridiction.

Il doit chercher à pénétrer le sens et la portée du Saint Sacrifice de la Messe, de lOffice divin, des prières publiques, chercher à comprendre l'origine des cérémonies de la Sainte Messe, le but et la signification de l'Autel, de la Table Sainte, de la Chaire de Vérité, du Chœur et des ornements sacerdotaux. Le Chrétien qui comprend sa dignité de membre du Christ et d'enfant de l'Église est avide de comprendre le sens des fêtes composant le cycle de l'année liturgique, celui des rites particuliers à certaines d'entre elles, des cérémonies usitées dans l'administration des Sacrements, des suffrages pour les morts, des différentes consécrations instituées par l'Église pour ses évêques, ses prêtres, ses églises.

d) Pour satisfaire *pratiquement* à l'obligation de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, le Chrétien n'aurait qu'à suivre pas à pas, jour par jour, l'Église dans la célébration des saints mystères.

L'année liturgique parcourue fidèlement avec l'Église satisferait abondamment à la dévotion du Chrétien envers la Très Sainte Trinité, envers Jésus-Christ dans ses différents mystères, envers l'Auguste Mère de Dieu, dont l'Église se plaît à multiplier les fêtes, envers les anges et les saints. Personne n'est oublié par l'Église, ni les justes, ni les pécheurs, ni les âmes du Purgatoire. Elle prie pour tous à la Sainte Messe et pendant l'Office.

Vivre ainsi c'est vivre de la vie de l'Église, de la vie de son Chef Jésus, c'est honorer et aimer Dieu comme il veut l'être, c'est perfectionner notre nature de chrétien, c'est employer le moyen nécessaire à l'acquisition de la perfection chrétienne.

III. — PRATIQUE

Cette doctrine peut être incomplètement comprise par des esprits superficiels [1].

a) Il faut donc bien remarquer que le culte rendu à Dieu par Jésus-Christ et son Église n'est pas seulement un hommage général ou collectif, mais encore un hommage *individuel et personnel.* Le Chrétien n'a pas satisfait à son devoir quand il a été avec les autres fidèles présent à un office solennel, une messe chantée, etc. L'erreur contraire s'était infiltrée dans l'Église orthodoxe russe. Jésus-Christ et les chrétiens, ses membres, ne remplacent pas le chrétien adulte dans

1. Zimmermann, S. J., l. c. § 73, fait à ce sujet quelques bonnes observations.

l'accomplissement de ses devoirs. C'est chaque fidèle qui doit personnellement vivre sa vie chrétienne.

C'est précisément par cette fidélité personnelle du chrétien à s'unir intimement au Christ, à s'identifier en quelque sorte avec lui, à s'assimiler ses pensées, ses affections, ses sentiments que le corps du Christ se perfectionne et s'accroît, que le règne de Jésus-Christ s'étend.

b) Il faut, en effet, distinguer dans la vie liturgique, la splendeur *extérieure,* la magnificence des cérémonies, la beauté des offices, l'harmonie des chants sacrés, la richesse et la variété des ornements sacerdotaux. C'est le côté extérieur, le corps du culte qu'on rend à Dieu. Il y a aussi l'âme, la *disposition intime* des assistants, la ferveur intérieure des ministres du culte, l'union avec Dieu de ceux qui prennent part aux offices.

Cette dévotion intérieure est la partie principale et, il faut bien le dire, elle n'est pas toujours au niveau de la beauté ou de la magnificence extérieure des offices.

C'est encore l'Église orthodoxe russe qui fournit le funeste exemple de cette disproportion. La religion de nos frères séparés orientaux, avant le bolchevisme ressemblait malheureusement, à quelques exceptions près, à un corps inanimé revêtu de splendides ornements. Du temps des czars rien n'égalait la magnificence et la pompe des cérémonies, la richesse des temples, des vases sacrés et des ornements sacerdotaux. Mais la dévotion intérieure, l'union des âmes avec Dieu, était, à part quelques exceptions, entièrement inconnue. La masse des fidèles n'en soupçonnait plus ni la nécessité ni l'existence.

c) Qui oserait affirmer que ce danger n'existe pas *pour les pays catholiques.* On doit faire comprendre aux fidèles que pour prendre une part réelle aux exercices publics du culte, ils doivent pratiquer la dévotion intérieure, comprendre le sens des prières qu'ils enten-

dent réciter et mettre en pratique l'enseignement qu'elles renferment.

On doit se garder de déprécier les dévotions privées, la méditation, la visite au Saint Sacrement, le Chemin de la Croix, le Chapelet et bien d'autres exercices, sous prétexte qu'elles ne sont pas la prière publique de l'Église. Elles sont depuis des siècles en usage dans l'Église catholique, elles ont aidé à sanctifier des millions de fidèles, elles sont indispensables au plus grand nombre pour les introduire et les maintenir dans le commerce intime, personnel avec le Sauveur et la Divine Mère, intimité qui fait le charme et la force de la vie chrétienne.

ART. III — LA VIE SPIRITUELLE DU CHRÉTIEN DOIT RESTER DANS LA DÉPENDANCE FILIALE DE MARIE, MÈRE DE L'ÉGLISE ET DE SON CHEF[1]

I. — PRINCIPES

La Très Sainte Vierge étant la Mère du Chef de l'Église est aussi *la, mère de tous les fidèles* qui en sont les membres.

a) i° Jésus est le Chef du corps mystique.

Or, Marie a engendré ce Jésus Chef de l'Église.

Or, elle n'a pu engendrer le Chef du corps sansi.

i. S. Alph., *Œuvres ascétiques,* t. VII, ch. I. — Cl. Dillenschneider, C. SS. R., *La Manalogie de S. Alph. de Liguori,* P. II, A. I-II. — J. Herrmann, C. SS. R, *Institutiones Theol. Dogmaticae. Marialogia.* — Bittremieux, *De mediatione universali B. M. Virginis.* — Mgr Kerkhofs, *Marie, médiatrice de toutes les grâces (Revue Eccl. de Liège,* 1921-1922). — Merkelbach, O. P., *Xenia thomistica,* t. II. — Card. Lépicier, *L'Immacolata Madré di Dio coredentrice dei genere umano.* — Herminius Borzi, *Maria hominum mediatrix.* — A. Deneffe, S. J., *Maria die Mittlerin aller Gnaden.* — E. Campana, *Maria nel culto catolico.* — L. Leloir, *La médiation mariale dans la théologie contemporaine.* — C. Fribthoff, *De Alma Socia Christi Mediatoris.*

engendrer ses membres. Ceux-ci, comme le dit saint Paul [1], sont le complément du Chef, son organisme sans lequel la Tête ne peut exister.

2° Jésus est *essentiellement* Chef de l'Église. La Très Sainte Vierge n'a pu l'engendrer comme homme privé, mais seulement comme Tête de l'Église. En l'engendrant elle est donc devenue Mère des chrétiens, *nécessairement.*

3° Une comparaison fera mieux ressortir par analogie la force de l'argument précédent.

La Très Sainte Vierge est appelée et est véritablement Mère de Dieu : c'est une vérité de foi.

Or, elle n'a pu donner à Jésus-Christ que la nature humaine.

Mais cette nature humaine n'avait de subsistance que dans la Personne divine du Sauveur.

Donc, en engendrant la nature humaine de Jésus, elle engendrait nécessairement un Homme-Dieu.

On peut dire d'une *manière analogue* : la Très Sainte Vierge a engendré Jésus Son Fils, mais ce Fils était nécessairement uni à l'Église dont il était essentiellement le Chef, et par conséquent à tous ses membres, auxquels il faisait part de sa grâce, de sa propre nature divine [2]. En engendrant le Christ, elle a donc engendré tous ses membres.

b) La Très Sainte Vierge, au moment de l'incarnation, est devenue notre Mère d'une *manière libre et consciente.*

1. *Éph.,* i, 22-23.
2. II Pet., », 4.

1° La Très Sainte Vierge est devenue Mère de Jésus-Christ par une libre acceptation. Il *convenait* donc qu'elle connût, avant de donner son consentement, les conséquences de son adhésion à la parole de l'Ange. Cela convenait d'autant plus que ces conséquences étaient d'une importance capitale.

2° Elle devait savoir, *en particulier,* qu'elle ne pouvait devenir la Mère de Jésus-Christ sans accepter simultanément d'être la mère de ceux qu'il venait racheter.

Elle devait savoir en outre que son consentement à devenir Mère du Rédempteur entraînait celui de partager sa Passion et d'assister un jour à sa mort sur la Croix.

Elle devait comprendre que refuser, dans ces conditions, d'être la mère des hommes, ce serait refuser de devenir la Mère du Rédempteur et condamner les hommes à une ruine éternelle.

c) La Très Sainte Vierge devenue sciemment notre Mère au moment de l'incarnation, commence à exercer *réellement cette Maternité au moment de la Présentation.*

Alors, librement, elle offre Jésus son Fils aîné, en holocauste, pour sauver ses frères puînés.

Siméon le fait remarquer à la jeune Vierge-Mère : Cet enfant sera un signe de contradiction et un glaive transpercera votre cœur.

d) La Très Sainte Vierge est *officiellement déclarée* Mère des hommes *sous la Croix* au moment où Jésus dit à Jean le disciple bien-aimé : « Voilà votre Mère », et à elle : « Voilà votre fils ».

Le sacrifice que Dieu lui demandait au moment de l'Annonciation est accompli, la substitution des hommes à son Divin Fils est réalisée. Elle devient donc, de plein droit, par droit de conquête, notre Mère. Jésus n'a plus qu'à proclamer ce droit du haut de la Croix.

Ce mystérieux échange avait été préfiguré dans l'Ancien Testament[1]. Respha, acceptant d'assister à la crucifixion de ses deux fils, apaisa la colère de Jéhovah et sauva le peuple d'Israël ; ainsi, Marie, la Mère de Jésus volontairement présente à la mort de son Fils sur la Croix, délivre par et avec le Rédempteur, le genre humain tout entier.

Conclusion. — La place occupée par la Très Sainte Vierge Marie dans l'œuvre de la Rédemption et dans notre propre vie spirituelle est donc d'une importance primordiale. Elle est devenue notre Mère non pas d'une manière accidentelle ou fortuite, mais par une Volonté expresse de Dieu.

De son libre consentement à devenir notre Mère et celle de Jésus ont dépendu l'incarnation du Verbe et la Rédemption des hommes.

II. — ROLE DE LA TRÈS SAINTE VIERGE DANS NOTRE VIE SPIRITUELLE[2]

a) Le rôle de la Très Sainte Vierge dans l'œuvre de la Rédemption a été d'engendrer Jésus-Christ *Chef du Corps mystique.*

Ayant engendré la Tête du Corps mystique, elle

1. II *Reg.,* xxi, i.
2. Dillenschneider, ib. P. II, A. II.

doit engendrer de même *ses membres.* Le Corps du Christ n'est pas encore complet, sa vie et son développement n'ont pas atteint leur perfection.

Donc, comme la Très Sainte Vierge a conçu Jésus-Christ Tête du Corps mystique, par l'opération du Saint-Esprit, mais avec son consentement explicite, ainsi elle continue à lui engendrer de nouveaux membres et à leur donner leur croissance parfaite[1], par l'opération du même Saint-Esprit qui infuse la grâce mais non sans le consentement maternel de Marie [2].

1. Bossuet, 3e sermon pour la fête de la Conception : *Œuvres complètes,* t. VII. « Dieu, dit Bossuet, ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la Sainte Vierge, cet ordre ne change plus et les dons de Dieu sont sans repentance. Il est et sera toujours véritable, qu'ayant reçu par elle, une fois, le principe universel de la grâce, nous en recevions encore, par son entremise, les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne. » — De la Broise-Bainvel, *Marie, Mère de grâce.*

2. L'argument établissant la médiation universelle de grâce de Marie a été présenté sous différentes formes. En voici quelques-unes :

i° Saint Alphonse, dans les *Gloires de Marie,* chap, v, § 1, dit : « Du fait qu'il a plu à Dieu d'habiter en elle, Marie a reçu une certaine juridiction sur *toutes* les grâces ; car, puisque de son sein est sorti le Christ, il en a jailli tout ensemble, comme d'un océan céleste, tous les dons divins. »

2° Saint Alphonse, ib. : « C'est dans le Christ chef que réside la plénitude de la grâce et de lui s'écoulent en nous, ses membres, tous les sucs vitaux, c'est-à-dire tous les secours indispensables au salut. En Marie se retrouve la même plénitude mais comme dans le Cou et, c'est par elle que sont transfusées aux membres du Christ ces mêmes influences vitales. »

3° On est d'accord pour admettre que le texte de la Genèse : » *Inimicitias ponam inter te et mulierem* » oppose au groupe prévaricateur Adam et Ève, un groupe réparateur Jésus-Christ et Marie.

Le rôle de complicité dans la chute qui incombe à Ève s'étend, en ordre secondaire, aussi loin que celui d'Adam et embrasse toutes les conséquences néfastes générales et particulières du premier péché. Le rôle réparateur de Marie à côté de Jésus-Rédempteur doit donc s'étendre de même, aussi loin que celui de son Fils, à tous les bienfaits

b) Jésus, notre Chef, a voulu tout recevoir pai l'intermédiaire de sa mère et il a voulu dépendre d'elle en tout.

De même, les chrétiens qui sont son prolongement sur terre doivent, en vertu du même vouloir, *recevoir toutes les grâces* nécessaires au commencement, à l'accroissement et à l'achèvement de leur vie spirituelle, de la Mère commune dont Jésus lui-même a reçu la vie corporelle.

c) Il suit du fait même de sa Maternité divine, que la Très Sainte Vierge est aussi la médiatrice de *toutes* les grâces.

Marie est la Mère de nos âmes. La Tradition l'affirme, l'Église lui donne ce titre, en particulier dans l'Oraison de la Messe de Marie Médiatrice, enfin sa qualité de Mère de Jésus, chef du Corps mystique le prouve.

Ce terme de Mère spirituelle doit lui être appliqué

de la Rédemption, donc à l'acquisition et à la distribution de toutes les grâces. Cfr. S. Alph., ib., § 2.

4° « Marie est devenue notre Mère en méritant *de congruo* tous les bienfaits de la Rédemption. Or, cette maternité de mérite appelle la maternité de grâce ; la maternité commencée au Calvaire réclame son complément adéquat qui est la distribution des fruits du Calvaire. Et comme la Maternité commencée qui est celle du mérite, fut universelle, la Maternité complétée qui est celle de la dispensation des grâces, doit l'être pareillement. » En ces termes Dillenschneider, l. c., p. 189 résume l'argument que S. Alphonse développe dans les *Gloires de Marie* (*Gloriedi Maria — Avvertimento al lettore,* ed., 1776. — *Glorie... Risposta ad un Anonyme,* ed. 1871. — *Il gran mezzo della preghiera,* 1871 ; etc.).

5° Ailleurs, dans les *Gloires de Marie,* chap. V, § 2, saint Alphonse donne cet argument comme suit : « Jésus-Christ peut dispenser *de condigno* toutes les grâces rédemptrices parce qu'il les a toutes acquises *de condigno.* Il convient donc que la T. S. Vierge qui a acquis en ordre secondaire les mêmes grâces comme Corédemptrice, puisse en être aussi, dans son ordre, la dispensatrice.

dans son sens plénier jusqu'à preuve du contraire. C'est-à-dire : si quelqu'un voulait restreindre sa prérogative et considérer Marie, comme Médiatrice mais non pas de *toutes* les grâces, il devrait produire de son assertion des preuves positives.

Dieu qui a fait aux hommes cette grande faveur de leur donner une Mère, n'entend pas en restreindre la portée ; il ne donne pas d'une main pour reprendre de l'autre[1].

d) Cette *médiation* de la Très Sainte Vierge Marie est *double.* La Divine Mère est la Médiatrice Universelle *entre Jésus et les hommes* en ce sens que Jésus lui confie comme à la Mère universelle le soin de choisir, d'obtenir et de distribuer à volonté aux hommes toutes les grâces.

Mais elle est aussi la Médiatrice universelle *entre les hommes et Jésus.* C'est par elle que nos prières doivent être présentées, intensifiées, purifiées et appuyées. Sans elle nos prières ne peuvent être agréées.

e) Comme la Très Sainte Vierge est la Mère de Jésus-Christ, Celui-ci aime et vénère Celle qui l'a engendré et continue à l'engendrer dans les âmes. Il a aimé sa Mère par-dessus toutes les créatures, avec une tendresse filiale indicible. Il veut continuer à lui témoigner cet amour par tous ceux qui sont une partie de lui-même, par tous les chrétiens ses membres et dans la mesure où ils participent à sa grâce.i.

i. Bittrbmieux, l. c. — Kerkhofs, l. c. — Bossuet dans le texte cité plus haut.

On n'a jamais vu aucun *véritable* chrétien prétendre aimer Jésus-Christ et négliger sa divine Mère. Ce serait une contradiction dans les termes : s'il est véritable chrétien il doit aimer nécessairement la Très Sainte Vierge, car il fait partie du Christ qui aime sa Mère.

Comme Jésus-Christ n'a pas mis de bornes à la tendresse filiale qu'il a témoignée à sa Mère, de même les chrétiens qui remplacent ici-bas Jésus-Christ près de la Mère commune doivent aimer celle-ci de tout leur pouvoir.

f) La Très Sainte Vierge Marie, précisément parce qu'elle est Mère, a aimé son Fils Jésus et nous d'un amour ineffable, et elle continue à aimer le Christ en chacun de nous dans la mesure où nous sommes ses enfants, c'est-à-dire dans la mesure où nous participons à la grâce sanctifiante.

Cet amour est aussi indéfectible, aussi tendre, aussi rempli de sollicitude que celui qu'elle porte à son Divin Enfant, car nous sommes précisément ce Christ qu'elle ne cesse d'engendrer.

g) Jésus-Christ mourant *a confié saint Jean à sa Divine Mère,* mais saint Jean représentait tous les disciples de Jésus. Il recommandait donc à la sollicitude de sa Mère *tous ses disciples,* tout son Corps mystique. Pourrait-elle oublier la dernière recommandation de son Fils agonisant ?

Jésus-Christ *a confié de même sa propre Mère à saint Jean,* c'est-à-dire, *à nous tous.* Le rôle du Disciple bien-aimé était d'aimer cette Mère, de la consoler pendant son absence corporelle, de

veiller à son honneur et de pourvoir à son entretien.

Jésus nous a confié l'honneur de Sa Mère ici-bas, la défense de ses privilèges, l'extension de son culte.

AJ La Divine Mère était présente à la mort de son Divin Fils, elle assistera de même tous les chrétiens. C'est le rôle de la Mère d'être au chevet de ses enfants mourants. Quand aurons-nous davantage besoin de son secours maternel, qu'au dernier moment de notre vie ?

III. — LA PARFAITE DÉVOTION A LA TRÈS SAINTE VIERGE[1]

De la doctrine du Corps mystique et du rôle que la Divine Mère y occupe découle la *notion de la Parfaite Dévotion* que devrait pratiquer chaque chrétien.

a) La Très Sainte Vierge, étant notre Mère, est chargée de *nous former à la vie spirituelle,* c'est-à-dire, de faire de nous un membre parfait du Corps mystique de son Divin Fils, d'engendrer en nous Jésus-Christ.

Nous sommes donc, vis-à-vis d'Elle, pour ce qui regarde la vie spirituelle, ce que l'enfant au sein de sa mère est pour celle qui lui donne la vie corporelle.

Elle nous forme lentement, progressivement, avec tendresse et sollicitude à l'image de Jésus.

Elle nous nourrit en quelque sorte de sa propre substance spirituelle en nous faisant part de la grâce qu'elle a reçue pour elle-même comme Mère des hommes.

Pour être formés parfaitement à la vie chrétienne,i.

i. Bx Grignon de Montfort, *Le secret de Marie. Traité de la vraie Dévotion.* — A. Lhoumeau, *Vie spirituelle à l'école du Bx L. M. de Montfort.* — J. M. Texier, *Le Bx Grignon de Montfort.*

nous devrions donc être sciemment et volontairement, vis-à-vis d'elle, *dans une dépendance continuelle.* Nous devrions donc lui céder, par un acte de volonté, tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, la laisser disposer de tout librement, lui confiant le soin de former en nous Jésus-Christ.

Ce don total comprend l'âme et le corps avec leurs facultés et toute leur activité, et tous nos biens de l'ordre naturel ; il comprend aussi la grâce sanctifiante ainsi que les vertus surnaturelles et les dons avec tous leurs actes ; il s'étend à toutes nos bonnes œuvres, à nos prières, à tous nos mérites dans la mesure où il nous est possible d'en céder la propriété.

b) Comme d'une part notre formation spirituelle est confiée par Jésus à la Divine Mère, comme d'autre part nous ignorons la manière dont Notre-Seigneur veut revivre en nous, comme enfin toutes les grâces, les lumières et jusqu'aux circonstances extérieures de temps et de lieu dans lesquelles notre vie se passe, dépendent de sa bonté et de sa sollicitude maternelles, il est tout naturel que nous lui confiions par un acte de *donation totale,* et nos biens et la gestion de notre avoir spirituel, non seulement en gros et une fois en passant, mais *continuellement, à chaque moment* et pour tous les détails de la vie spirituelle.

c) Cette double donation nous introduit dans la *Parfaite Dévotion à la Très Sainte Vierge* et nous assure, si nous restons fidèles, la perfection de la vie chrétienne.

Cette dévotion est nécessairement de tous les temps. *Elle tient à l'essence même du Christianisme puisqu'elle découle de la doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ* et de la place qu'y occupe la Très Sainte Vierge : Mère des chrétiens, Médiatrice de toutes les grâces. Elle a été pratiquée par les plus grands saints et enseignée avec des nuances diverses par les plus illustres Docteurs de l'Église.

Toutefois, dans ces derniers temps, grâce aux écrits providentiellement conservés du Bx Grignon de Montfort, cette Dévotion a pris corps dans une formule plus nette : *Le Saint Esclavage de la Sainte Vierge* et a été propagée parmi les fidèles avec le plus grand succès.

Puissent tous les Prêtres comprendre que le monde ne reviendra pas à Jésus-Christ sinon par sa Mère. C'est elle qui nous l'a donné, c'est elle qui doit nous le rendre et rechristianiser la Société.

d) Les termes : « Esclavage de Marie » ont pu paralyser l'ardeur de quelques-uns à propager la *Dévotion* ▪*parfaite à Marie.*

Il faut remarquer que la Dévotion à la Très Sainte Vierge n'est pas liée à telle ou telle expression. Dans son union à la Divine Mère le fidèle, au lieu de se dire « esclave de Marie », peut s'intituler *son enfant* et l'appeler avec toute sa tendresse filiale : *Ma Mère.*

L'enfant n'est-il pas autant et plus la propriété de sa mère que l'esclave n'est la propriété de ses maîtres ? La Mère n'a-t-elle pas plus le droit sur l'enfant qu'elle porte dans son sein et auquel elle donne tout, jusqu'à sa propre nature humaine, que la Reine qui dispose en Souveraine de son esclave ?

Le cœur aimant de la Très Sainte Vierge ne tressaille-t-il pas avec plus de bonheur en s'entendant intituler *Mère* plutôt que Reine par le petit être qu'elle berce dans ses bras ?

Et le fidèle ne ressent-il pas une émotion plus profonde de joie, de tendresse et de fierté filiale en répétant : *Ma Mère, ma Mère* qu'en se redisant : je suis son esclave ?

Encore une fois, l'expression, la formule ne sont pas la dévotion. Chaque âme ira à la Divine Mère d'après son attrait pourvu qu'elle se livre à Elle sans réserve et qu'elle se laisse diriger au gré de sa Céleste Mère. Celle-ci enseignera à ses fidèles enfants à prier, travailler et souffrir en union avec elle, à reproduire ses vertus, à se pénétrer de ses pensées et de ses senti-

ments afin d'être avec elle, en elle et par elle, pleine ment livrés à Jésus-Christ, le Principe et la Fin de toutes choses.

e) Le Bx Grignon de Montfort a fait remarquer avec insistance que cette dévotion était comprise par peu d'âmes et que le nombre de ceux qui arrivaient à la pratiquer parfaitement était encore plus restreint.

Aussi, de ceux qui s'enrôlent sous la bannière de la Très Sainte Vierge, on n'exige pas qu'ils soient parfaits, dès l'abord, mais qu'ils se rendent compte du travail à fournir, de la route à parcourir avant d'atteindre le terme et qu'ils aient la bonne volonté d'aller jusqu'au bout. Après chaque défaillance, ils doivent se relever et se replacer humblement dans le Cœur maternel de Marie, dans l'âme compatissante de leur Mère du Ciel et reprendre leur marche vers les sommets de la vie chrétienne.

f) Quelle est *la manière pratique* de vivre ainsi avec la Très Sainte Vierge ?

i° Il faut vivre *avec elle,* rester près d'elle par le *souvenir* affectueux et par la *prière* continuelle.

L'enfant *vit* près de sa mère, il prend près d'elle ses délassements, partage avec ehe ses joies et ses peines, lui demande conseil en tout, lui expose ses désirs et ses projets.

Le véritable enfant de Marie reste près de sa Mère par une *prière* continuelle, simple et spontanée ; il la tient au courant de toutes ses nécessités, l'intéresse à tous les détails de sa vie, recourt à elle dans tous ses besoins sans même supposer qu'il puisse subir un refus. N'est-elle pas sa Mère !

2° Il faut vivre *en elle.* Pour vivre pleinement avec la Très Sainte Vierge, il faut s'insinuer avec une respectueuse tendresse dans son Ame bénie, la suivre pas à pas dans les différents mystères de sa vie terrestre, partager tous les sentiments qu'elle a éprouvés, s'approprier ses pensées, ses affections, ses désirs, prendre

part aux douleurs et aux angoisses de son Cœur maternel, lui tenir compagnie pendant les longues années de solitude qui suivirent l'Ascension.

3° Il faut vivre *par elle.* Il faut, non seulement vivre dans l'âme de la Très Sainte Vierge, mais l'inviter à prendre possession de la nôtre, à s'emparer surtout de notre volonté libre et d'en faire comme une extension d'elle-même. Alors, la Très Sainte Vierge, grâce à notre volonté libre qui est devenue sa pleine propriété, peut multiplier en quelque sorte sa vie d'amour envers son Divin Fils. Par notre cœur libre, elle l'aime à nouveau, revit avec lui toutes les joies et les peines de leur existence terrestre [1].

Par nous, elle l'accueille de nouveau à sa naissance, vit avec lui à Nazareth, l'accompagne dans sa Vie Publique, le console par son immense compassion pendant sa Passion, et s'offre avec son Divin Fils au Père Éternel.

La Divine Mère est notre propriété. Jésus nous l'a donnée sous la Croix. Rendons-la-lui sans cesse par un acte d'offrande en associant à ce don notre propre misère.

Mais, il est impossible de tout détailler. Si l'enfant de Marie lui reste fidèle, cette bonne Mère l'instruira elle-même et lui découvrira les ineffables mystères de bonté et de miséricorde renfermés dans son âme maternelle.

1. Jos. Schrijvers, C. SS. R., *Ma Mère,* chap. VIII.

CHAPITRE III

LA DIVINE CHARITÉ, IDÉAL DU CHRÉTIEN S'ÉTEND AU PROCHAIN[1]

Préliminaires. — Nous avons vu jusqu'ici l'idéal se concrétiser de plus en plus et se préciser davantage. Il nous apparaît tout d'abord sous la notion vague du bonheur, auquel nous aspirons. Il devient ensuite synonyme de perfection de notre nature. La perfection de notre nature nous a conduit à la divine Charité. Cependant la divine Charité elle-même est un idéal trop vague. Aussi s'incarne-t-elle et nous unit-elle à un Dieu-Homme. Avec lui nous pénétrons les cieux pour y aimer Dieu de l'amour dont il s'aime lui-même.

Mais l'amour est insatiable. La divine Charité n'a pas voulu se contenir dans les bornes de la Très Sainte Trinité, elle est descendue par le Saint-Esprit dans la créature. Notre Charité, à son tour, ne se contentera pas de la Divinité seule. Elle se répandra, tout comme celle de Dieu, sur tout ce

1. S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. X, ch. xii ; *Mor.,* l. II, L. III. — S Th., 2, 2, q. 17, a. 3 ; ib., q. 18, a. 2 ; ib., q. 23, a. 3 ib., q. 25, a. 1 ; b., q. 18, a. 45 ; ib., q. 108, a. 2 ; ib., q. 103, a. 2. — Joannes a Sancto Thoma, t. V, q. 5. Disp. 2, art. 7, 41 (p. 319). — Ollé-Laprune, *Le prix de layie,* ch. v-vi.

qu'il aime lui-même. C'est le troisième et dernier aspect de notre idéal. L'analyse de notre nature de chrétien va nous le dévoiler.

1. — L'obligation de nous donner à nos frères est si impérieuse qu'elle se trouve déjà gravée par Dieu dans l'essence même de notre *nature humaine.*

a) i. *Tout être vivant,* arrivé à une certaine perfection, éprouve une tendance irrésistible à communiquer sa vie à un autre [1]. Il se nourrit, il s'accroît, il s'amplifie, mais pour se donner, pour devenir un principe de fécondité. Ce but une fois atteint, il s'affaiblit, dépérit et meurt.

2. Ce qui est vrai de la vie générale, se vérifie avec plus de précision encore dans la *vie intellectuelle.*

Toute intelligence arrivée à une certaine perfection tend à communiquer ses connaissances.

Toute pensée claire et forte veut s'exprimer, se répandre, se faire partager, enrichir d'autres intelligences.

3. La *vie artistique* est soumise aux mêmes lois. Le vrai artiste ne se contente pas de contempler les chefs-d'œuvre et d'en jouir : ainsi agit l'amateur. Il veut être fécond à son tour, il produit et crée ou bien il transforme ce qu'il a vu ou entendu, il produit une œuvre dont il est le créateur.

Ainsi chacun sent en soi le besoin d'être pour

x. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie.* Nous tenons ce livre comme très instructif pour tout penseur croyant ou non. Nous engageons nos lecteurs à approfondir en particulier les chapitres V et vi, qui concernent la matière traitée dans la présente subdivision.

autrui une source de quelque bien. Enfouir son talent, le garder jalousement pour soi-même, c'est se condamner à la stérilité et au dépérissement.

4. Donner, se dépenser, a été le secret de la vie des grands hommes, le mobile de l'existence héroïque qu'ils ont menée sur la terre.

Plus l'homme est grand et sa vie puissante, plus aussi il est généreux, plus il aspire à donner, plus il ressemble à Dieu, qui ne reçoit rien de personne et qui donne surabondamment à toute créature, précisément parce qu'il a la *vie dans toute sa plénitude.

5. Par sa nature, l'homme est un être *social.* Cette nature, il ne saurait la détruire. Entre les hommes subsiste et subsistera toujours un certain lien de charité fraternelle, une espèce de solidarité universelle, un besoin d'unité, faible reflet de cette union parfaite qui existe au ciel.

b) Disons plus : Le propre de la donation généreuse est le sacrifice. Notre nature humaine nous l'enseigne à chaque instant : rien ne se fait ici-bas sans le sacrifice, sans l'abnégation, sans la souffrance. Vivre même, qu'est-ce, sinon employer ses forces, les dépenser, les perdre ? Vivre c'est donc mourir. Chaque instant de vie consumée est une parcelle de mort acceptée, et ce n'est qu'en acceptant de mourir à chaque moment qu'on peut se procurer la joie de vivre. Quelle grande leçon la nature nous donne sans cesse ! Celui qui perd sa vie, en la dépensant, la conserve, celui qui veut conserver sa vie et se refuse à la dépenser la perd ; Jésus, l'Éter-

nelle vérité, l'a dit : *qui vult animam suam salvam facere f>erdet eam* [1]. Le renoncement à soi-même et la donation de soi-même deviennent donc la loi de toute vie humaine et cette loi nous est proposée par notre propre nature.

II. — Ce que notre nature d'homme nous prêche si éloquemment, notre NATURE de chrétien nous en fait une douce obligation.

a) i. Chrétien est synonyme de charité. Il est de l'essence du chrétien de se donner à ses frères par amour. Nous participons par la grâce sanctifiante à la nature divine, à la vie divine, c'est-à-dire, à la Charité divine qui règne au sein de la Très Sainte Trinité. Or, cette Charité tend constamment à se répandre. Dieu ne peut pas ne pas aimer l'infinie perfection de sa nature et, par conséquent, ne pas envelopper dans ce même amour toute créature qui participe, à un degré quelconque, à sa propre perfection. Pourrions-nous donc avoir une part à cette brûlante Charité et ne pas être embrasés des mêmes ardeurs pour tout ce que Dieu a aimé ? Non certes ! si notre amour pour Dieu est véritable, il sera expansif comme celui de Dieu même.

2. La Charité envers Dieu et la Charité envers le prochain ne diffèrent pas essentiellement entre elles. Elles ont le même objet formel, c'est-à-dire la divine Bonté. Si nous aimons Dieu, c'est parce qu'il est en lui-même une souveraine Bonté ; si nous aimons

i. Marc, vhi, 25.

le prochain, c'est parce qu'il a part à la bonté, à la perfection de Dieu[1].

Dans le prochain, ce n'est pas l'homme que nous aimons, mais Dieu même.

Allez donc, dit Jésus à ses apôtres [2], allez partout prêcher la charité envers le prochain. *Je vous notifie un précepte nouveau,* ajoute-t-il[3]. *La charité fraternelle est mon précepte* [4].

Celui qui l'observe, fait-il déclarer par l'apôtre saint Paul, *a accompli toute la loi*[5] ; elle se résume en ces simples mots : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* [6].

b) Mais analysons davantage encore notre nature de chrétien.

i. Chrétiens, nous formons une seule *société* : l'Église. Le devoir des membres d'une société n'est-il pas d'en poursuivre la fin ? Chrétiens, nous sommes donc unis les uns aux autres dans une étroite solidarité. Nous répondons, dans une certaine mesure, du salut de tous nos frères. Tous nous avons à fournir notre part de travail dans l'œuvre de l'a restauration chrétienne de la société et de la défense de notre sainte foi.

Bien plus, aucun progrès matériel, scientifique, artistique ne peut nous laisser indifférents. L'Église

1. S. Alfh., *Mor.,* I, II, tr. III, n. 24 ; *Inst. Catéch.,* p. I, c. I, § 3. — S. Th., 2, 2, q. 103, a. 3 ; q. 23, a. 5. — Joannes a Sancto Thoma, t. V, 319, n. 41.
2. Joan., h, 21 ; iv, 11 ; iv, 7 ; in, 13.
3. Joan., χιπ, 34.
4. Joan., xv, 12.
5. *Rom.,* xm, 8.
6. *Gai.,* v, 14 ; *Cor.,* xn, 31.

tout entière bénéficie du moindre de nos talents. Nous ne sommes pas libres de disposer à notre gré de nos forces physiques, intellectuelles et morales. Tout cela est un bien commun, un bien de famille, un bien social. Nous sommes tenus de faire fructifier nos talents. Chacun de nous, dans sa sphère, a des obligations particulières ; mais à tous s'impose la grande loi du travail pour les autres, la loi de la bienfaisance principalement sous une forme accessible à tous : la prière pour les âmes.

2. Chrétiens, nous formons un *même corps.* Nous devons tous vivre dans la même étroite solidarité entre nous, comme les membres d'un même corps[1]

Aucun membre n'est exclu du corps. Il faut qu'il en soit de même parmi les chrétiens[2]. Bien plus, si un membre doit être entouré de respect et d'honneur, c'est celui qui nous apparaît comme le moins digne ; sur les délaissés, les étrangers, les captifs, les pauvres, les esclaves[3] doivent se porter les préférences de notre charité.

Quand un membre souffre, tous les autres se mettent en mouvement pour le soulager ; ainsi doit-il en être parmi les chrétiens. Les talents, les grâces, les charismes doivent concourir au bien de tous[4]. Les chrétiens étant membres du même corps doivent se supporter mutuellement, condescendre

1. *Éph.* π, 19, 22 ; iv, i, 6. I *Cor.,* i, 10 ; xn, 14, 16 ; II *Cor.,* xm, 11-13 ; vu, 12-13 ! *Phil.,* I, 27 ; iv, 2 ; *Rom.,* il, 15-16.
2. *Rom.,* xm, 1-8 ; *Gai.,* vi, 10 ; *Tit.,* Il, 9.
3. I *Tim.,* v, 22 ; *Hebr.,* xm, 16 ; I *Tim.,* xv, 16 ; II *Cor.,* vm, 9 ; I *Cor.,* xiv, 1-4.
4. I *Cor.,* xiv, 1-4 ; *Éph.,* iv, 7-16 ; *Rom.,* xu, 1-21.

aux faiblesses de leurs frères[1], s'abstenir même de faire un bien particulier quand Futilité générale en demande le sacrifice[2], édifier le prochain par le bon exemple[3], souffrir tout des autres et ne rien faire souffrir à personne[4], éviter de donner ne fût-ce que l'ombre même du scandale[5], fuir comme la peste les dissensions et les schismes[6].

3. Chrétiens, nous participons au même *calice* de bénédictions qui contient le sang précieux de Jésus et nous rompons le même *pain* qui est son corps. Et ainsi, dit saint Paul, mangeant le même pain, le corps de Jésus, nous sommes un pain, nous formons un corps : *Unus panis, unum corpus*[7]. Touchante figure de l'union qui doit régner entre nous tous, chrétiens, qui nous approchons du même banquet eucharistique ! Le pain qui doit être changé au corps de Jésus-Christ est formé d'une multitude de grains de froment dont la cohésion est si intime qu'ils ne font qu'un tout. De même, tous nous devons être tellement unis que nous ne fassions qu'un seul tout, un seul pain. Alors Jésus-Christ peut opérer en nous qui sommes ses membres une espèce de transsubstantiation. La communauté des chrétiens n'est plus une simple collectivité d'hommes, elle est un tout divin, un pain eucharistique, un corps mystique : *Quoniam unus panis, unum corpus*

1. *Éph.*, iv, 2 ; *Gal.*, vi, 2 ; *Col.*, in, 13.
2. I *Cor.*, x.
3. *Tit.*, ii, 7 ; *Hebr.*, x, 24.
4. *Col.*, in, 13.
5. I *Cor.*, x, 23.
6. I *Cor.*, *iv.*
y. I *Cor.*, x, 17.

multi sumus, omnes qui de uno pane participamus [1].

Tout donc, dans notre sainte religion, nous prêche la charité fraternelle, jusqu'à cette blanche hostie qui, dans la volonté de Jésus-Christ, est devenue le symbole le plus touchant de l'union qui doit régner entre tous ses enfants, de la pureté immaculée qui doit reluire en eux tous, de la divine transformation qu'il se plaît à opérer en eux en les changeant en la propre substance de son corps mystique.

4. Chrétiens, nous ne formons qu'une seule *famille* dont Dieu est le Père [2], dont la Très Sainte Vierge est la Mère, dont tous nous sommes les enfants [3], reliés entre nous et avec Jésus-Christ, notre divin Frère [4], par le même divin Esprit.

Aussi, Jésus-Christ demande-t-il à Dieu son Père que nous soyons un de la même façon que le Père est en lui, et lui-même dans le Père, afin qu'ainsi tous les fidèles soient un dans le Père et le Fils.

CONCLUSION PRATIQUE

Il est facile maintenant d'entrevoir les consolantes conséquences des vérités exposées jusqu'ici.

1° Nous sommes chrétiens, nous sommes une partie intégrante du Christ, nous sommes les membres de son corps, nous jouissons de la même vie que Lui, et cela essentiellement. Toucher à ces prérogatives, c'est attenter à notre nature de chrétien. Comme chrétiens, nous sommes, par conséquent, des êtres essentiellement *relatifs*, en d'autres mots des êtres faits pour Jésus,

1. I *Cor.*, x, 17.
2. II *Thés.*, i, 2 ; *Eph.*, iv, 6 ; Joan., xx, 17.
3. *Eph.*, i, 5 ; *Rom.*, viii, 17 ; viii, 14.
4. Joan., xx, 17.

comme Jésus est fait pour nous ; car saint Paul l'a fin m‹· et le bon sens le proclame, la tête et les membres se demandent mutuellement et se complètent de même *. Or, la perfection surnaturelle est le développement intégral et harmonieux de cette nature de chrétien.

2° Il s'ensuit que la fin dernière surnaturelle que nous avons à atteindre, comme chrétiens, n'est pas exclusivement une fin personnelle, une perfection qu'on pourrait appeler *privée.* Essentiellement membres du Christ, notre perfection à nous est essentiellement une partie *intégrante* de celle du Christ. Pour être complète, la perfection du Christ réclame la nôtre, comme notre perfection, à son tour, appelle impérieusement celle du Christ.

3° L'amour que nous portons à notre Père céleste, bien que restant nécessairement un acte personnel, procède du Christ tout entier. C'est *dans le Christ et par le Christ que nous aimons le Père,* et c'est le Saint-Esprit qui, par la Charité qu'il répand dans le Christ, c'est-à-dire Jésus et nous, le porte à aimer le Père. Dans le Christ, dit saint Paul, nous avons accès près du Père par le Saint-Esprit[2].

4° Ainsi conçue dans le Christ, notre vie entière se transforme. Elle n'est plus cette courte vie de quelques années. *Le Christ était hier, il est aujourd'hui, il sera dans les siècles 3.*

Toutes les actions de Jésus, chef de l'Église, se poursuivent dans chacun de ses membres. Toutes les actions du dernier des chrétiens rejaillissent sur le corps tout entier et sur son divin chef.

Le corps du Christ est notre corps 4, son âme est notre âme 5, 6 sa vie est notre vie

1. *Eph.,* i, 22-23.
2. *Rom.,* v, 2 ; *Eph.,* 11, 18.
3. *Hébr.,* XIII, 18.
4. *Eph.,* ni, 6.
5- *Rom.,* vin, 9.
6. I Joan., v, 12 ; *Eph.,* 11, 5 ; *Col.,* Il, 13.

Avec Jésus-Christ mourant sur la croix nous sommes morts nous-mêmes [1]. Cette mort nous a été donnée dans le baptême [2]. Avec Lui nous avons été ensevelis [3], avec Lui ressuscité, nous sommes entrés dans une vie nouvelle [4], avec Lui, nous régnons dans les cieux [5], avec Lui dès maintenant, nous sommes assis à la droite du Père [6], avec Lui nous jugerons un jour les vivants et les morts.

5° A son tour, Jésus-Christ vit en chacun de nous ; c'est à Lui que nous donnons l'aumône dans la personne des pauvres [7], c'est Lui que nous visitons dans les captifs [8], c'est Lui que nous revêtons en recouvrant l'indigent [9]. En nous, Il souffre persécution [10]; en nous, Il combat [11]; en nous, Il triomphe; en nous, par la mortification, Il achève ce qui manque encore à ses souffrances [12].

6° Que notre destinée est sublime ! Que notre fin dernière, notre perfection surnaturelle est noble ! Elle consiste à consacrer notre vie tout entière à aimer dans le Christ l'adorable *Trinité* ; elle consiste à identifier notre vie avec celle de Jésus, à nous assimiler Jésus par chacun de nos actes, ou plutôt à être assimilés, incorporés à Lui dans chacune de nos actions, à nous écouler en Lui, à former ainsi le Christ, lequel aime le Père par le Saint-Esprit qui nous a été donné.

7° Ainsi le chrétien se sent merveilleusement grandi,

1. II *Tim.*, II, 11.
2. *Col.*, II, 12.
3. *Rom.*, VI, 4.
4. *Col.*, III, 1 ; *Eph.*, II, 6.
5. II *Tim.*, II, 12.
6. *Eph.*, II, 16.
7. *Mat.*, X, 42.
8. *Mat.*, XXV, 16.
9. *Mat.*, XXV, 36-42.
10. *Act.*, IX, 4.
11. *Col.*, I, 29.
12. *Col.*, I, 24.

élevé, maintenant qu'il se retrouve à chaque instant dans le Christ, en Jésus. Tantôt, isolé il contemplait avec un saint tremblement cette adorable Trinité que sa destinée est d'aimer. Désormais il n'est plus un étranger : il est monté, par son union avec Jésus, au niveau de la nature de Dieu. Tantôt écrasé par sa faiblesse et son néant, il se tenait anéanti au seuil de ce sanctuaire, inaccessible pour lui, de la Très Sainte Trinité. Maintenant, uni à Jésus, il y entre avec Lui de plain-pied. N'est-il pas un avec le Christ, et le Christ n'a-t-il pas sa place au sein de la Très Sainte Trinité ? Il s'assied avec confiance à la table divine ; avec Jésus il est l'enfant de la divine famille ; fils de Dieu, il a Dieu comme Père ; par Jésus il aime ce Père ; en Jésus il en est aimé. Et c'est le Saint-Esprit qui restera le nœud de cette union tant que nous serons dans le Christ.

TROISIÈME PARTIE

AUTRES ASPECTS DE L'IDÉAL CHRÉTIEN

La nature de notre fin dernière est fixée. C'est la divine Charité développée en nous au point d'animer notre vie entière. Unis au Christ, nous portons cet amour à Dieu notre Père et à Marie notre Mère. Nous l'étendons à tout ce que Dieu aime et dans la proportion où il l'aime.

La raison de cette doctrine est notre nature élevée par la grâce, incorporée au Christ dont le développement complet est la perfection et, par conséquent, la fin dernière surnaturelle.

Mais plus d'un lecteur s'est dit peut-être que ces notions correspondent fort peu aux idées qu'il s'est faites de la perfection. N'entend-on pas dire communément que la perfection consiste dans l'imitation de Jésus-Christ, dans la conformité à la volonté de Dieu, dans la béatitude éternelle, dans la gloire de Dieu?

Il y a plusieurs autres conceptions de l'idéal chrétien qui s'harmonisent parfaitement avec ce que nous avons dit. Nous les exposons dans les quatre chapitres suivants.

Mais il y a aussi de fausses conceptions de l'idéal chrétien. Nous en parlerons au chapitre V.

CHAPITRE PREMIER

L'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST

I. — PRINCIPES

a) L'imitation de Jésus-Christ peut-elle être l'idéal du chrétien ? L'est-elle en effet ? Et pourquoi ne le serait-elle pas ? N'avons-nous pas dit que notre perfection consiste à aimer Dieu par le Christ et avec le Christ ? Nous sommes, en effet, *membres* du corps mystique dont Jésus-Christ est le chef. Nous sommes un même corps et une même âme avec le Christ. Jésus nous nourrit de son corps et de son sang, nous sommes ses amis[1], ses frères[2], nous lui sommes plus intimement unis que l'épouse ne l'est à l'époux[3]. Comment notre perfection ne consisterait-elle pas à nous identifier de plus en plus avec Lui ?

b) La grâce n'est qu'une participation à la *vie* même du Christ. Cette vie commence ici-bas chez l'enfant qui reçoit le Baptême et se développe pendant toute la suite de l'existence terrestre. La perfection de cette vie se résume dans la divine

1. Joan., xv, 14-15.
2. *Luc.,* vin, 21.
3. *Luc.,* xiv, 26. Joan., xv, 14-15.

charité que Jésus-Christ communique en envoyant son Esprit-Saint.

c) La perfection chrétienne consiste, d'après saint Paul[1], dans l'imitation du Christ ; elle n'est que la reproduction de la vie même du Christ. A quoi Dieu nous a-t-il prédestinés, dit-il dans son Épître aux Romains[2], sinon à devenir *conformes à l'image* de son Fils ? Il nous a prédestinés[3] à être ses fils adoptifs en Jésus-Christ. Nous ne sommes agréés par Dieu comme ses fils que dans la mesure où nous ressemblons à son Fils unique, en qui il a mis toutes ses complaisances.

d) L'Église, dépositaire des doctrines du Christ, a constamment résumé la pratique de la perfection chrétienne dans l'imitation de Jésus-Christ. « La définition du christianisme, dit saint Basile[4], est l'imitation du Christ ». Et saint Grégoire de Nysse, dans son traité *De perfectione Christiana,* nous dit : « Nous porterons vraiment le nom du Christ si nous exprimons dans notre vie celle de Jésus-Christ ». Et, saint Bonaventure déclare[5] : « Le Fils de Dieu nous a été envoyé du ciel pour nous ouvrir la voie des vertus, afin que, formés naturellement à son image dans la création, nous puissions réformer notre vie d'après la sienne par l'imitation de ses vertus ».

e) Est-il étonnant, dès lors, que l'imitation de

1. *Gai.,* n, 19-20 ; *Phil.,* i, ai.
2. *Rom.,* ix, 29.
3. *Éph.,* i, 5.
4. *Regula: Jus. explic.,* 43.
5. *De Institutione novit.*, XXXII.

Jésus-Christ soit devenue la forme pratique de la perfection chrétienne et que plusieurs saints fondateurs en aient fait la pierre fondamentale de leur ordre ? Voici ce qu'écrit saint Alphonse au début de la première Règle[1] qu'il présente à ses enfants : « La fin de cet Institut est d'imiter aussi parfaitement que possible la vie très sainte de Notre-Seigneur Jésus-Christ et ses divines vertus. Celles-ci doivent tellement reluire en chacun des membres de cette congrégation qu'ils remplissent pleinement le désir de notre Sauveur incarné et venu en ce monde comme un exemple proposé à notre imitation et qu'ils puissent, à leur tour, devenir un exemple pour tous les hommes et dire avec l'Apôtre : *Soyez mes imitateurs comme je le suis de Jésus-Christ*[2] ».

II. — PRATIQUE

L'imitation de Jésus-Christ comprend deux éléments bien distincts ; tout chrétien, en effet, peut être considéré sous deux aspects bien différents : d'abord comme *membre du Christ,* comme occupant une place dans le corps mystique ; ensuite comme *tel* membre ayant à remplir telle fonction déterminée. Nous appellerons le premier *Yélément formel,* parce qu'il est le principal ; nous appellerons le second *Vêlement matériel :* il est comme la matière à laquelle le premier élément doit donner sa valeur, sa forme.

Nous formons tous avec Jésus-Christ un seul tout moral. Cet être mystique, ce Christ, composé du chef : Jésus, et des membres, qui sont les chrétiens, n'a qu'un seul but : aimer Dieu et le taire aimer des hommes.

1. *Documenta miscellanea,* C. S. S. R., p. i.
2. I *Cor.,* iv, i6.

a) L'imitation de Jésus-Christ, considérée dans son premier élément, consiste donc à poursuivre dans la vie entière ce seul but : aimer Dieu, le faire aimer.

Peu de chrétiens comprennent en pratique le sens profond de cette identification de leur être et de leur idéal avec Jésus-Christ. Il faudrait, pour cela, saisir la parole profonde de l'Évangile : *Que celui qui veut venir après moi se renonce, prenne sa croix et me suive*[1].

Cette imitation est donc l'immolation entière de soi pour la cause du Maître. Jésus-Christ dit à sainte Thérèse : *Deinceps ut vera sponsa, meum zelabis honorem* [2] : à l'avenir tu ne t'occuperas plus de toi-même, mais, comme il convient à une véritable épouse, tu auras soin de mon honneur.

C'est une profonde erreur de penser que tous les chrétiens doivent imiter Jésus-Christ de la même façon. Dans le corps il y a beaucoup de membres ; la tête n'est pas le bras ni le pied [3]. Tous ne sont pas prophètes ni apôtres [4]. Jésus-Christ, étant le chef, devait exercer le pouvoir [5] et communiquer la vie à tous les membres [6].

Notre imitation de Jésus-Christ sera donc parfaite si nous exécutons fidèlement, à notre tour, ce que réclame de nous *notre qualité de membre du Christ.* Occupons fidèlement la place que Jésus-Christ nous a donnée dans son corps, remplissons avec amour nos fonctions, quelque modestes qu'elles puissent nous paraître. Voilà le secret de l'imitation de Jésus-Christ.

b) Nous différerons nécessairement de Jésus-Christ, quant à *Yélément matériel,* car nous ne sommes point le Chef de l'Église ; mais nous aurons dans notre petite sphère d'action le même but que notre Maître, les

1. Mat., xvi, 24.
2. *Festum Transverberationis cordis,* S. Thér., II *Noct.,* Leet. V.
3. I *Cor.,* xii, 14, etc.
4. I *Cor.,* xii, 28.
5. *Eph.,* I, 22.
6. *Eph.,* iv, 15-16.

mêmes aspirations que lui : aimer et faire aimer Dieu son Père.

Sans doute, il est glorieux pour la créature de se rapprocher, même quant à l'élément matériel, de Jésus-Christ, d'être appelé à exercer une partie des fonctions de la tête, à être prêtre, à être missionnaire, à consacrer directement sa vie, comme le divin Rédempteur, à la recherche des âmes les plus abandonnées ; il est doux de savoir qu'on a été prédestiné par lui à poser les mêmes actes que lui, mais jamais cette imitation-là ne prendra la place de l'autre. L'essentiel, le formel consiste toujours à poursuivre avec ardeur, comme Jésus, le but de tout le corps mystique : aimer Dieu et le faire aimer.

La part d'influence réservée à chacun dans cette sanctification des âmes ne se mesure pas d'après la noblesse du rôle qui lui a été assigné ; les âmes les plus modestes, les plus cachées exercent parfois une influence prépondérante dans l'Église. Ceux qui vont dépenser leurs forces et sacrifier leur vie au milieu des peuples encore barbares ne sont pas nécessairement les plus saints ni les plus utiles à l'Église. Qui donc leur a mérité leur belle vocation ? Qui leur a obtenu cette générosité du sacrifice ? Qui donne à leur parole cette efficacité souveraine ? Peut-être une petite âme bien cachée.

Saint Alphonse disait souvent à ses missionnaires : « Le succès prodigieux qui vous accompagne partout, vous le devez peut-être aux prières et aux mortifications d'un simple frère servant. »

Qui nous dévoilera les harmonies mystérieuses qui existent entre les âmes, même à leur insu ? Et quelle consolation pour celles qui occupent dans le corps de l'Église les places les moins remarquées, les moins honorées !

CHAPITRE II

CONFORMITÉ AVEC LA DIVINE VOLONTÉ [1]

I. — PRINCIPES

La perfection consiste à faire la divine volonté ! Rien de plus exact, rien de plus consolant pour les âmes éprises de la divine volonté que de voir comment cette doctrine concorde avec celle de la divine Charité.

a) Dieu est la cause efficiente de notre nature humaine, il en est donc aussi la *cause finale.* Nous sommes faits par Dieu ; donc nous sommes faits pour Lui. Dieu ne peut pas permettre qu'une créature, si petite soit-elle, dérobe définitivement à son souverain domaine une seule de ses actions ; s'il le permettait, il renoncerait à sa souveraineté, à sa nature divine.

b) Si Dieu est la cause finale de la créature, il a dû lui tracer la *règle* à suivre pour l'atteindre. Cette règle, il l'a inscrite dans la nature de chacun.

1. S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. II, *Traité spir.,* III, *Conformité à la volonté de Dieu.* — De Caussade, *Abandon à la divine Providence.* — Bossuet, *Discours sur l'acte d'abandon.* — Schrijvers, *Le Don de soi.*

ou plutôt elle est cette nature même[1]. Agir conformément à cette nature, c'est faire la volonté de Dieu. Agir conformément à cette nature, c'est aussi la perfectionner ; la perfectionner, c'est réaliser la fin que Dieu avait en vue en la créant.

c) La règle tracée à l'homme libre est donc sa *nature raisonnable*; celle-ci, précisément parce qu'elle est douée d'intelligence, peut découvrir elle-même cette règle et parce qu'elle est libre, elle peut la suivre sans contrainte. Mais en même temps cette règle, cette norme, elle *doit* la suivre, car l'homme n'est qu'une créature et Dieu est son unique fin dernière.

Cette règle est donc obligatoire, de la sorte elle devient une *loi*[2]. Étant inscrite dans la nature de l'homme, elle est une *loi* naturelle[3]. Comme, par ailleurs, tout être, toute nature préexiste dans l'intelligence de Dieu depuis toute éternité, cette loi, considérée en Dieu, s'appelle *éternelle*[4]. Elle procède de l'intelligence de Dieu en tant que règle[5], elle procède de la volonté de Dieu en tant que

1. S. Th., I, 2, q. 94, a. 2 ; q. 54 o ; C. *Gent.*, 1, 3, c. 129. — Suarez, *De bonitate act. hum.*, Disp. 2, sect. 2, n° 10, etc. — Cathrein, *Phil. mor.*, p. I, c. III, art. 3, § 1.
2. S. Alph., *Op. Mor.*, L. I. *H. Apost.*, t. II. — S. Th., I, 2, q. 90, a. 4 ; I, 2, q. 96, a. 5 ; q. 92, a. 2, c. — Suarez, *De leg.*, 1.1. — Cathrein, *Phil. Mor.*, p. I, c. v, art. 1.
3. S. Alph., *Op. mor.*, L. I, n. 72, etc. — S. Th., I, q. 91, a. I, 6. — Cathrein, *Phil. mor.*, § 3, 3 (n° 157). — Meyer, *Instit. jus. not.*, 1, n. 251. — Schiffini, *Phil. mor. compend.*, cap. III, art. 3, a. 69.
4. S. Th., I, 2, q. 91. a. 1 ; q. 93. — Suarez, *De leg.*, I, 2, c. 1-4. — Cathrein, *Phil. Mor.*, § 2.
5. S. Th., I, 2, q. 91, a. 4 ; a. 1, c. ; a. 3. — Cathrein, *Phil. mor.*, § 1, n. 148.

règle obligatoire, c'est-à-dire en tant que *loi* [1].

La loi n'étant autre chose que notre propre nature obligée de se perfectionner constamment, peut donc s'appeler *la divine volonté* [2].

d) Procédons de la même façon pour *l'ordre surnaturel.*

Dieu ajoute à la nature humaine la grâce sanctifiante, qui est une participation à la nature divine ; perfectionner cette nature, telle est la loi à observer pour atteindre la fin surnaturelle. Or, l'obligation de cette loi procède de la volonté de Dieu. Perfectionner la nature élevée par la grâce, c'est donc faire la divine volonté, comme c'est aimer Dieu.

II. — PRATIQUE

a) Amour de Dieu, accomplissement de la divine volonté sont ainsi deux choses équivalentes. Voilà pourquoi Notre-Seigneur répète si fréquemment dans les Saintes Écritures qu'il est venu pour faire la volonté de son Père [3] ; voilà aussi pourquoi plusieurs saints n'ont pas eu d'autre principe spirituel que la sainte volonté de Dieu.

La divine volonté, en effet, embrasse toutes nos autres obligations. S'il n'en était pas ainsi, Dieu se désisterait de son droit de souverain maître de toute créature.

b) La divine volonté est toujours *à notre portée* si nous voulons ouvrir les yeux de notre intelligence pour la découvrir. Si, sans notre faute, elle ne nous était pas connue, Dieu nous mettrait dans l'impuissance de

1. S. Th., I, 2, q. 17, a. 1 ; q. 97, a. 3 c ; q. 9, a. 9, c ; q. 90, a. 1, ad 3 ; *Quod.,* IX, a. 12, c.
2. S. Th., I, 2, q. 19, a. 9, c.
3. *Hebr.,* X, 5 ; Joan., VI, 38 ; XIV, 31 ; Mat., XII, 50 ; *Act.,* XIII, 22.

tendre vers Lui, ce qui serait indigne de sa sagesse et de sa sainteté.

La divine volonté se *manifeste* à nous de *multiples façons* par les préceptes de Dieu et de l'Église, par les ordres, les conseils, les désirs de tous nos supérieurs légitimes, par nos devoirs d'état, par les inspirations, les touches secrètes de la grâce, par notre nature, notre tempérament, nos qualités, nos défauts même, notre santé, par mille choses indépendantes de notre volonté : telles les circonstances de temps, de lieu et de personnes. Toutes ces choses nous indiquent ce que Dieu veut ou permet, désire que nous souffrions, fassions ou omettions.

c) La volonté de Dieu *exclut toute autre voie de perfection,* elle est la règle unique. Tout ce que nous pourrions faire en dehors d'elle est stérile. Notre rôle, à nous, doit donc consister à prendre connaissance de cette divine volonté, à l'exécuter fidèlement et non pas à nous frayer un autre chemin ; tout ce qui se fait par l'homme en dehors de cette voie est activité naturelle.

d) La volonté de Dieu contient *Yabnégation la plus entière* et la plus héroïque, car faire la volonté de Dieu c'est renoncer à la sienne en toutes choses.

Telle est la sublimité de la divine volonté. La charité de Dieu attire par sa suavité, la divine volonté s'impose par sa sainteté ; la ^ivine charité captive le cœur, la divine volonté subjugue la raison ; la divine charité nous rappelle notre Père, la divine volonté nous révèle notre Dieu ; toutes deux sont adorables et sanctifiantes.

CHAPITRE III

BÉATITUDE DE L'HOMME[1]

I. — PRINCIPE.

a) Nous avons dit au début de ce livre que le premier aspect sous lequel se présente à notre esprit notre fin dernière est celui du bonheur. Spontanément nous tendons vers notre bien-être. Or, ce mouvement instinctif, s'il est bien dirigé, c'est-à-dire conforme à cette nature humaine dont il procède, doit rencontrer nécessairement au bout de ses efforts l'objet convoité : la félicité[2]. Dieu, en incrustant ce désir du bonheur dans le cœur de tout homme, lui a donné les moyens de l'atteindre.

Dieu, la Sagesse et la Bonté même, ne peut et ne veut pas bercer l'homme d'espérances chimériques ; si celui-ci perfectionne sa nature telle que Dieu la lui a confiée, il atteindra à la fois sa perfection et son bonheur, le bonheur sera le résultat nécessaire de sa sainteté.

1. S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. V ; *Pratique de l'amour,* ch. xvi. — S. Th., *De Malo,* q. 6 ; *2, 2,* q. 26, a. 13 ; I, 2, q. *1,* a. 5-8. — S. Fr ,de Sales, *Traité de l'amour,* ch. x. — Lessius, *De summo bono,* L. I, c. i, II. — Mgr Rutten, *Apologétique* II, *L'Église et la civilisation,* p. *2.*

2. S. Th., i, 2, q. 27, a. x. — Cathrein, *Phil, mor.,* c. ni, art. 3, n. 70 ; c. I, art. 2.

b) Une âme est *heureuse* lorsque toutes ses facultés atteignent parfaitement leur bien ; dans ce cas, elle ne saurait plus avoir aucun désir : toutes ses aspirations sont comblées [1]. Mais les facultés atteindront parfaitement leur objet si elles posent des actes conformes à la nature humaine.

La perfection du chrétien et sa béatitude sont donc deux choses inséparables. L'une est la cause comme l'autre est l'effet. Le bonheur accompagne nécessairement la perfection. La béatitude éternelle, immuable, est la conséquence inéluctable de l'état de perfection dans lequel Dieu fixe l'âme après la mort.

Il est donc légitime de placer son idéal dans la béatitude éternelle à conquérir, béatitude qui suppose la divine charité, l'imitation de Jésus-Christ, l'accomplissement de la divine volonté et qui s'accompagne nécessairement de la gloire de Dieu.

c) Le bonheur est un élément nécessaire. L'idéal placé dans notre propre béatitude peut sembler manquer de noblesse et de beauté à l'âme qui rêve de s'attacher purement à son Dieu par la divine charité. Mais, ne l'oublions pas, Dieu lui-même, qui a façonné notre cœur, lui a imprimé la recherche nécessaire de son propre bonheur. « Si, par impossible, dit saint Thomas, Dieu ne fût pas le bien de l'homme, il n'y aurait pas de raison de l'aimer [2]. »

1. S. Th., i, *2,* q. 2 ; C. *Gent.,* I, 3, c. 25-36. — Lessius, *De summo bono,* L. I, c. ni, etc. »
2. S. Th., 22, q. 26, a. 13, ad 3 ; De Malo, q. 6, a. 1-2 ; q. 65, a. 5, ad i. — S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. V. *Pratique de l'amour,* ch. xvi, n° 5. S. Fr. de Sales, *Traité de l'amour,* L. X, ch. x. — Innocent XII

D'ailleurs, la faiblesse de toute âme est profonde et rares sont ceux qui ne subissent jamais les heures de découragement et de langueur. Or, à ces moments — Dieu l'a ainsi réglé — l'âme se soutient par des vues moins hautes, plus adaptées au côté humain de sa pauvre nature. Elle considère le bonheur, la jouissance intime qu'il y a à servir Dieu, et cette vue la réconforte.

II. — AVANT-GOUT DE CE BONHEUR ICI-BAS

a) Bonheur.

Dieu réserve dès ici-bas une part de bonheur aux âmes qui l'aiment ardemment. Participer à la nature même de Dieu, n'est-ce pas vivre de la *vie de Dieu*[1], vie infiniment heureuse et béatifiante ? Participer à la nature divine, n'est-ce pas se désaltérer à la source du bonheur infini, n'est-ce pas être *l'enfant de Dieu* et *le frère de Jésus-Christ*[2] ? Participer à la nature de Dieu n'est-ce pas devenir le *temple* du Saint-Esprit[3] ?

Or, le Saint-Esprit ne vient jamais habiter seul dans l'âme fidèle. La Très Sainte Trinité tout entière vient demeurer en elle. « Nous viendrons à elle, dit Notre-Seigneur, et nous fixerons en elle notre demeure. »

L'inhabitation des trois Personnes divines est une consolante réalité ; et qui peut concevoir ce que res-

a condamné cette proposition de Fénelon : *Datur habitualis status amoris Dei qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter felicitatem in amando inveniendam.* Cfr. Denz, n° 1193.

1. Cfr. Nieremberg, *Le prix de la grâce* (traduc. Gaveau).

2. *Gal.* iv, 5-9 ; *Apoc.,* xxi, 7 ; Mat., v, 45 ; *Rom.,* vm, 14, etc. ; *Gal.* ni, 26 ; Joan, ni, i ; Joan., y, 12 ; *Rom.,* v, 2 ; *Phil.,* iv, 7.

3. I *Cor.,* ni, 16-19 ; II *Cor.,* vi, 16 ; *Rom.,* v, 5 ; *Rom.,* vm, 9 ; *Thess., iv,* 8 ; cfr. aussi De Ridder, *Nouv. rev. théol.,* 1895, pp. 5-341 ; 1897, pp. 341-485. — Froget, *Inhabitation du Saint-Esprit.*

sent l'âme en contact habituel avec Dieu, la Vérité, la Bonté, la Beauté infinies ?

b) Sécurité.

L'âme qui tend à sa perfection vit dans la *sécurité* la plus grande, elle sait qu'elle peut obtenir toute grâce de ce Dieu avec lequel elle est si intimement liée 1 ; elle sait que toute souffrance et même les petites fautes, qui échappent à sa vigilance, tournent à son plus grand bien spirituel ; elle sait, par expérience et par l'assurance intime de sa conscience, qu'elle est conduite vers sa fin avec une sollicitude et un amour tout paternels.

c) Liberté.

Elle vit aussi au sein d'une *liberté* entière 2, dans la sainte liberté des enfants de Dieu. Aucun obstacle ne se dresse plus devant elle, ni dans sa propre nature, ni dans les créatures, ni même en Dieu.

i° En son intérieur, elle cherche à soumettre au domaine de la volonté toutes les passions, toutes les inclinations terrestres.

2° De la part d'autrui, elle ne redoute aucune opposition. Toute créature est entre les mains de Dieu. Il s'en sert pour transmettre sa volonté à ses serviteurs Les méchants eux-mêmes, les persécuteurs les plus cruels ne sont que des instruments inconscients, qui réalisent les desseins de la divine Majesté concernant chaque élu. Ils taillent les pierres qui doivent entrer dans la construction du temple de la céleste Jérusalem.

3° Et quel obstacle rencontrerait l'âme parfaite dans l'exercice de sa liberté *de la part du Dieu* qu'elle

1. *Gai.,* v, 12 ; Luc., n, 14 ; xxiv, 36 ; *Rom.,* 1, 7 ; n, 10 ; xiv, 17; *Phil.,* iv, 7 ; *Ps.* 1xxi, 7 ; *Is.,* 1xvi, 12 ; Job, ix, 4 ; Joan., xiv, 27.
2. Il *Cor.,* ni, 17 ; *Rom.,* xiv, 17 ; Il *Tim,* 1, 9 ; Joan., vin, 32.

aime ? Lui-même a déclaré que la vraie liberté se trouve là où règne l'esprit de Dieu[1] que la vérité qu'il est venu annoncer au monde fera jouir les hommes de la vraie liberté.

Comment ne serait-elle pas libre, l'âme qui tendant à la perfection, identifie dans la mesure du possible sa volonté avec celle d'un Dieu essentiellement et souverainement libre ? La liberté consiste dans la faculté laissée à l'homme de choisir parmi les moyens de salut les plus aptes à le conduire à sa fin[2][3] Si l'homme dans cette vie peut s'attacher à un bien apparent qui l'éloigne du salut, il fait un abus de sa liberté et il montre que celle-ci est faible et défectueuse.

Mais dans l'homme tendant sérieusement à la perfection, la volonté adhère habituellement à Dieu, elle adopte, par conséquent, avec empressement, les moyens de salut que Dieu lui-même lui indique et ainsi elle a une part à la liberté essentiellement droite de Dieu.

d) Source de bonheur pour autrui.

Dans la mesure où l'âme se perfectionne, son bonheur devient aussi une source de félicité pour les autres. Sa nature humaine et surtout sa nature divine, son caractère de chrétien la portent comme d'instinct à communiquer généreusement son bien à d'autres âmes moins favoriséess. L'âme parfaite répand le bonheur *au sein de la famille et de la société.*

Qu'il en soit bien ainsi, le simple exposé des obligations du parfait chrétien nous en donne déjà la certitude.

La perfection chrétienne n'exige-t-elle pas, de celui qui la pratique, l'observation rigoureuse de l'ordre établi par Dieu dans la société familiale et civile ? Or, là où règne l'ordre voulu par Dieu, là se réalise le bon-

1. II Cor., in, 17.
2. S. Th., in II Sent. Dist. XXV, q. 1, a. 1, ad 2 ; a. 8, 1, q. 62 ad 3.
3. Olle-Laprune, *Le prix de la vie,* ch. v, vi, xix, xxi, xxii, xxiv, xxvii.

heur. Et, l'expérience confirme[1] la vérité de cette assertion.

A quel misérable état étaient réduits, dans la famille païenne, la femme et l'enfant, et quelle transformation s'est opérée partout par la prédication chrétienne[2] !

La société païenne, qui reposait sur la force brutale et sur la cruauté a été réformée, grâce aux vertus de justice et de charité qu'a fait fleurir l'Evangile du Christ[3].

De l'aveu de tous les hommes sincères, la civilisation dont l'Europe est si justement fière est l'œuvre de Jésus-Christ et de son Église.

De nos jours encore, les pays qui s'éloignent de la foi chrétienne retombent dans l'immoralité et l'égoïsme brutal des pays païens d'autrefois, et les peuples plongés jusqu'ici dans les ténèbres du paganisme et qui ouvrent les yeux à la lumière de l'Evangile voient adoucir et s'épurer leurs mœurs, s'implanter les germes féconds de la charité chrétienne et s'améliorer leur condition matérielle elle-même.

Nous disons *condition matérielle,* car c'est le propre de la doctrine du Christ d'offrir aux âmes qui l'acceptent la félicité dans tous les domaines.

Le bien-être matériel, la prospérité et la force des nations ont été une récompense naturelle des vertus pratiquées par les familles et par les sociétés. Celles qui ont cru ou croient pouvoir se passer de ces vertus, prêchées par le Christ, expérimentent, tôt ou tard, à leurs dépens, leur inéluctable nécessité.

Toutes les doctrines économiques qui n'ont pas en Jésus-Christ leur appui ou qui s'en passent se sont

1. Cfr. sur toute cette matière : G. Kurth, *Origines de la civilisation chrétienne.* — Mgr Laforet, *Études sur la civilisation européenne.* — Eug. Loudun, *L'Antiquité.* — De Champagne, *Les Césars,* t. II. — Gaume, *Histoire de la famille,* IIe p. — Ozanam, *La civilisation chrétienne au V» siècle ;* 14° leçon : *Les femmes chrétiennes.* — Paul Allard, *Les esclaves chrétiens.*

2. Mgr Rutten, *Apologétique,* l. c. pp. 425-426.

3. Paul Allard, l. c.

effondrées tour à tour ou tendent à ramener la société, soit à l'esclavage, soit à l'anarchie[1].

L'idéal chrétien, la divine charité établit partout le bonheur dans les sociétés, dans les familles, dans les âmes, mais surtout en celles qui le poursuivent avec ardeur, qui en font l'occupation de toute leur vie.

Que ces considérations animent les faibles aux heures difficiles. Rien n'a été établi en vain dans notre sainte religion. Certes, la béatitude à laquelle conduit nécessairement la perfection chrétienne peut paraître un aspect moins noble de notre sublime idéal, mais il lui est indispensable.i.

i. Per in, *Les richesses dans la société chrétienne.*

CHAPITRE IV

LA GLOIRE DE DIEU [1]

I. — EN GÉNÉRAL

On disait de *saint Alphonse* : Mgr de Liguori n'a que la gloire de Dieu en tête ! Saint Ignace a laissé comme devise à sa Compagnie : « A la plus grande gloire de Dieu ». Saint Paul nous exhorte à tout faire pour cette même fin. *Omnia in gloriam Dei facites. Le* Seigneur proteste déjà dans l'Ancien Testament qu'il ne donnera pas sa gloire à un autre [2]. Il la réclame donc de toutes ses créatures.

Elle est, par conséquent, leur fin dernière, elle est *l'idéal du Chrétien.* Elle est, au même titre que la béatitude, *un effet nécessaire de la perfection de notre nature.*

II. — EN PARTICULIER

a) Gloire intrinsèque.

Qu'est-ce que la gloire de Dieu ? Pour ne rien confondre, il importe de considérer d'abord la gloire

1. S. Th., C. *Gent.,* i, 3, c. 17, 18 ; 1, 2, q. 2, a. 3. — Cathrein, *Phil, mor. gen.,* cap. 1, art. i, n. 6. — Lessius, *De div. per/.,* I, 14, c. 1.
2. I *Cor.,, x,* 31 ; *Col.,* in, 17.
3. *Is.,* xlh, 8.

que Dieu se procure à lui-même. Il est infiniment parfait. Cette perfection infinie est l'objet de sa connaissance et de son amour. Elle est la *matière* de louange éternelle et infinie que Dieu se rend à lui-même. Elle s'appelle, pour ce motif, *la gloire matérielle* intrinsèque de Dieu. La louange, au contraire, qu'elle provoque, c'est-à-dire la connaissance et l'amour que Dieu conçoit de sa propre nature, infiniment parfaite, est *sa gloire formelle* intrinsèque.

b) Gloire extrinsèque

Faut-il le dire, aucune créature, comme telle, ne peut procurer à Dieu une pareille gloire. Mais il y en a une autre : *la gloire extrinsèque.* Dieu a communiqué à ses créatures une part de sa propre perfection. L'âme chrétienne parfaite reflète merveilleusement la beauté de l'auguste Trinité. Cette perfection créée est donc une manifestation éclatante des attributs de Dieu, elle est pour lui une gloire matérielle extrinsèque.

De plus, l'homme en état de grâce connaît et aime les divines perfections, que Dieu a fait briller dans l'univers et tout particulièrement en lui-même et dans toutes les âmes justes ; il connaît et aime surtout l'auguste Trinité, et cette connaissance amoureuse est un hymne perpétuel de louange à Dieu. Cette louange est la gloire *formelle* extrinsèque de Dieu. Elle est limitée, puisque le chrétien, quelque élevé qu'il soit par la grâce, est une pure créature. Elle reste donc par elle-même infiniment en-dessous de ce que mérite Dieu.

III. — GLOIRE RENDUE INFINIE PAR LE CHRIST

Ici encore la divine Sagesse a suppléé à notre impuissance par le moyen de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le chrétien est essentiellement un membre du Christ, l'amour qu'il porte à Dieu n'est plus seulement son amour à lui, sa louange à lui, mais l'amour, la louange du Christ mystique tout entier, du chef Jésus et de tous ses membres.

Or, Jésus-Christ, étant une Personne divine, communique à l'amour et, par conséquent, à la louange des créatures une valeur infinie en *intensité.* Et comme Jésus-Christ avec son Église représente toute créature, sa louange est *universelle,* embrassant celle que rendent ou que devraient rendre à Dieu tous les êtres créés.

Dans le Christ, tout est divinisé, tout prend des proportions infinies et chaque acte surnaturel de n'importe quel chrétien acquiert une puissance de louange infinie. Et Dieu lui-même, en voyant dans une âme parfaite sa propre image, son divin Fils, en qui il a mis toutes ses complaisances, se rend à lui-même une gloire infinie.

Ainsi, par le Christ, Dieu retire de toutes ses œuvres une louange sans limites, la seule qui soit digne de son excellence infinie.

CONCLUSION.

Imitation de Jésus-Christ, conformité avec la divine volonté, béatitude, gloire de Dieu, divine Charité, tout cela est donc la fin dernière de l'homme.

La substance de la chose reste la même, les nuances seules diffèrent.

L'imitation de Jésus-Christ nous montre le *modèle* à suivre pour atteindre cette perfection.

La *conformité à la divine volonté* nous en indique le *moyen.*

La *béatitude surnaturelle de l'homme* et la *gloire de Dieu* sont la double *conséquence* de cette perfection.

La *divine charité* seule nous en révèle la *nature intime,* l'essence.

Nous avons à présent une idée complète de notre idéal de chrétien. Il est l'épanouissement intégral et harmonieux de toutes nos facultés, naturelles et surnaturelles.

La perfection de cette nature consiste à nous unir de toutes nos forces, grâce à la charité que le *Saint-Esprit* répand dans nos âmes, à *Jésus,* chef de l'Église, à aimer avec le Christ *Dieu notre Père* et *Marie notre Mère,* à envelopper dans la même charité désintéressée le monde entier. Le modèle de cette divine charité est Jésus-Christ, que nous voulons imiter ; sa règle est la divine volonté ; ses effets naturels sont le bonheur de l'homme et la gloire de Dieu.

CHAPITRE V

LA FAUSSE CONCEPTION DE L'IDÉAL

Il est nécessaire de rectifier certaines idées fausses au sujet de l'idéal. Elles jettent l'âme dans le découragement ou les scrupules.

« Il est rare, dit Ribet[1], de trouver des âmes pleinement instruites de ce qui constitue la vraie perfection et qui n'y mêlent point des exigences arbitraires ou de vaines superfluités. »

Et saint François de Sales déjà avait dit en parlant de la dévotion[2] : « Il y en a une de vraie et il y en a quantité de fausses et vaines. »

La vraie perfection consiste dans la charité par laquelle l'homme, incorporé au Christ, s'unit à Dieu jusque dans les moindres actions de la vie ordinaire. A la lumière de cette vérité qui nous a secondé jusqu'ici, examinons rapidement quelques notions erronées sur l'idéal chrétien.

I. — LA PERFECTION NE CONSISTE PAS DANS LES PRATIQUES EXTÉRIEURES

On rencontre des âmes peu éclairées qui font consister la perfection dans quelque chose de sensible, dans des exercices extérieurs : la récitation d'un certain nombre de prières vocales, l'assistance à tel ou tel office divin, le culte des images et des reliques.

1. Ribet, *Ascii. chrit.*, ch. il.
2. S. Fr. de Sales *Introduction à la vie dévoie,* ire partie, ch. I.

les jeûnes prescrits par l'Église ou librement acceptés/

Loin de nous la pensée de diminuer l'importanqe de ces *moyens* de perfection, mais il doit rester entendu que ce ne sont là que des moyens et non la fin.

Certaines personnes du monde qui cultivent la dévotion n'échappent pas toujours à cette première erreur : aussi manifestent-elles, dans leur vie privée et dans le commerce avec le prochain, une inconstance de caractère, une variabilité d'humeur, une susceptibilité qui contrastent péniblement avec leur prétendue piété.

II. — NI DANS LES CONSOLATIONS SENSIBLES

D'autres âmes, plus nombreuses celles-ci, s'attachent avec excès à la *douceur sensible* qui accompagne souvent la solide dévotion.

Favorisées par Dieu de vifs attraits de la grâce, elles en ont ressenti un rejaillissement en la région sensible et elles en concluent, bien à tort, que cette consolation sensible est indispensable à l'union avec Dieu, qu'elle est un élément nécessaire de la perfection. Aussi qu'arrive-t-il ? Quand l'attrait sensible se retire, ces âmes tombent dans l'abattement. L'idéal leur semble désormais irréalisable.

III. — NI DANS UN TEMPÉRAMENT HEUREUX

Une illusion plus fréquente encore et beaucoup plus difficile à dissiper serait de placer la perfection en ce qui nous plaît, en ce qui cadre avec notre nature, avec notre *tempérament.*

Ce défaut est si commun qu'il faut une grande lumière intérieure ou des avertissements réitérés et autorisés avant que l'âme commence seulement à soupçonner son erreur. Cette obstination s'explique d'ailleurs facilement. L'illusion ne provient pas ici de quelque chose d'extérieur ou même de purement sensible, elle est comme ancrée dans une tendance naturelle qui tient au plus profond de l'être humain.

Ensuite, l'erreur s'appuie sur une apparence de vérité. Il est vrai, en effet, que, dans la voie ordinaire, pieu adapte l'action de sa grâce aux dispositions du tempérament ou du caractère de chacun. C'est même par ce moyen qu'il réalise dans ses élus cette admirable variété de nuances. Il n'en est pas moins certain que ces âmes se créent un idéal de perfection conforme à leurs goûts propres et à leurs tendances naturelles.

C'est ainsi que les hommes au *naturel bon* et *compatissant* mettront la perfection dans la pratique de la charité extérieure : aumônes, pardon des injures, commerce facile avec le prochain.

Les *natures vives* la placeront dans l'exercice extérieur du zèle, dans une agitation fébrile. Ils s'emporteront contre le péché et contre le pécheur, ils ne se lasseront pas de juger les torts des autres, de les redresser et de venger partout l'honneur de Dieu outragé !

Les *natures molles et flasques* sont portées à faire consister la perfection dans la tranquille possession de soi-même, dans la patience et la longanimité, dans un certain abandon à la Providence, mêlé de paresse et de nonchalance. Aussi prennent-elles en pitié les autres qui se donnent tant de peine et s'agitent si fort.

Les *natures mélancoliques* s'imaginent fréquemment que la perfection consiste à vivre dans une espèce de concentration, de contention intérieure, dans une certaine tristesse vague qui ne manque pas de charme et qui les console des misères de cette vie, des désagréments du commerce avec les humains. Cette rêverie, ils la considèrent comme un genre particulier de recueillement en Dieu, qui les dispense d'être charitables et de pratiquer le support des défauts de leurs semblables.

Les *natures indépendantes* placent la perfection dans ce qu'elles appellent la vraie liberté des enfants de Dieu. Facilement elles se mettent au-dessus de tous les autres, même des supérieurs, dans leurs pensées et leurs paroles ; elles traitent volontiers le prochain

d'esprit étroit ; elles jugent de tout et critiquent tout J

Tout cela est recherche de la nature, raffinement d'amour propre ; tout cela est infiniment distant d« la divine charité, qui est douce, bénigne, tolérante, qui ne pense pas mal1 et qui, en tout, est soumise à l'auterité légitime 1.

IV. — NI DANS LES LUMIÈRES DE L'INTELLIGENCE

Quelqu'un se demandera peut-être si la vraie perfection ne consiste pas, en partie du moins, dans les lumières de l'intelligence ?

Par lumière de l'intelligence, nous n'entendons pas la connaissance nécessaire à la volonté pour poser ses actes d'amour. La charité .présuppose, en effet, nécessairement une certaine illumination de l'intelligence. Ici, il est question de ces illuminations spéciales, dont Dieu se plaît à favoriser les âmes qui lui sont fidèles et que nous exprimons sous le nom de grâces de lumière.

Or, ici quelques âmes se trompent quand elles craignent de ne plus être en bon état dès que ces lumières disparaissent. La perfection consiste dans l'union avec Dieu par la *charité,* qui porte la *volonté* à exécuter promptement et constamment les ordres de Dieu. Mais, pour être dirigée vers Dieu d'une manière ininterrompue, la volonté n'a pas besoin d'être *constamment* sous l'impression de la vive clarté de *Yintelligence.*

Bien des âmes, dans le temps de sécheresse et d'obscurité, tombent dans le dépit et dans le découragement. Le rôle du directeur consiste à montrer à ces âmes en détresse que la volonté peut s'attacher énergiquement à Dieu au milieu des plus épaisses ténèbres, grâce au souvenir vague qui reste dans l'âme des lumières passées, grâce aussi à l'habitude qu'elle ai.

i. I *Cor.,* xiii, 4.
a. *Rom.* xiii, i ; I *Pet.,* 11, 13.

acquise de s'unir à Dieu. Les lois de la psychologie et l'expérience des saintes âmes sont d'accord pour le prouver.

Bien plus loin de la vérité sont les âmes qui s'imaginent que, pour être unies à Dieu, il faut *en avoir conscience.* Quel directeur n'a pas recontré des âmes désolées de ce qu'elles ne se voyaient pas agréables à Dieu ? Comme si « être uni à Dieu » et « savoir que l'on est uni à Dieu » n'étaient pas deux choses absolument différentes ! Être uni à Dieu dépend de la *volonté* aidée de la grâce ; savoir qu'on est uni à Dieu dépend de *l'intelligence* qui a conscience de ses actes.

V. — NI DANS L'ABSENCE DE PEINES INTÉRIEURES

D'autres voudraient être exempts de *tentations, d'ennuis intérieurs,* de *distractions,* de *fautes* et gémissent quand ils sont sujets à ces misères, comme si elles les empêchaient d'atteindre la perfection.

Ces âmes ne comprennent pas que les tentations, les ennuis intérieurs, les distractions ne sont pas toujours sous la dépendance de la volonté et ne peuvent l'empêcher d'être unie à Dieu dans la mesure voulue par Lui.

Néanmoins peu d'âmes s'accommodent de cette raison, parce qu'elles désirent vaguement et sans s'en rendre compte, une union avec Dieu, s'harmonisant avec leur goût personnel et non pas avec la divine volonté.

Quant aux fautes que Dieu permet et auxquelles la volonté n'adhère pas, elles ne peuvent empêcher celle-ci de tendre constamment et ardemment vers Dieu. La perfection dont il est question n'est pas, en effet, l'état d'impeccabilité propre aux élus.

L'existence de ces petites fautes est même dans les desseins de Dieu, un excellent moyen de sanctification. Elles entretiennent l'humilité, l'esprit de componction et une grande confiance en la miséricordieuse bonté de Dieu. Elles inspirent à l'âme beaucoup de condescendance à l'égard des autres et une sincère compassion pour leurs faiblesses.

VI. — NI DANS LA CONTENTION D'ESPRIT

D'autres, et les âmes naturellement actives sont très sujettes à ce défaut, s'imaginent que, pour s'unir à Dieu, l'âme doit déployer de grands efforts, rechercher avec empressement tous les moyens de sanctification, se bander la tête à l'oraison, mettre son esprit à la torture pour ne pas perdre la douceur de la présence de Dieu.

Ces âmes se sont formé une fausse idée de la part qui leur revient dans le travail de la sanctification. Cette part consiste dans un acte très simple, très spirituel de la volonté, produit sous l'influence de la grâce également spirituelle. Les efforts de tête, les efforts d'une imagination exaltée, les belles spéculations de l'intelligence, loin de contribuer à renforcer cet acte, aboutissent souvent à l'entraver. Tous ces efforts violents sont le fruit de l'amour-propre de l'âme qui veut se sentir fervente : ils n'ont donc aucun droit à être surnaturalisés par la charité et, dès lors, ne peuvent compter dans le travail de la sanctification.

VII. — NI SURTOUT DANS LES GRACES MIRACULEUSES

Quelques âmes pensent que la charité, pour être véritable, doit être accompagnée et, pour ainsi dire, authentiquée par les extases, les visions, les révélations et autres signes extraordinaires.

Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur cette illusion. D'ailleurs la simple notion de la perfection donnée plus haut, le caractère miraculeux de ces grâces, leur rareté relative suffisent abondamment à enlever à cette erreur tout fondement. Ensuite elle est contredite par la doctrine commune des théologiens et l'expérience quotidienne des âmes.

Nous examinerons plus tard le rôle véritable que ces grâces extraordinaires sont appelées à jouer dans la vie spirituelle de certaines âmes, favorisées spécialement de Dieu.

LIVRE II

CAUSE EFFICIENTE DE LA PERFECTION

PREMIÈRE PARTIE

LES RESSOURCES NATURELLES[1]

La perfection est le développement complet de la nature du Chrétien. Celle-ci se résume dans la faculté d'aimer, en d'autres termes dans la *volonté animée par la charité.* Voilà le principe qui nous a guidés jusqu'ici ; il nous guidera de même dans le deuxième livre de ce travail.

Pour pouvoir développer intégralement ses facultés, il est indispensable que l'homme en connaisse les ressources et le fonctionnement.

C'est à cette étude que sera consacré le second livre. Nous commencerons par traiter des facultés naturelles. L'ignorance des forces emmagasinées en elles est, pour une foule d'âmes, une source de peines intérieures, d'inquiétudes, de tâtonnements infructueux et parfois de funestes méprises.i.

i. Card. Mercier, *Psychologie.* — Eymieu, *Gouvernement de soi-même,* ire série. — Payot, *Éducation de la volonté.* — Vuillermet, *Mission de la jeunesse contemporaine : Soyez des hommes.* — Guibert, *Le caractère.* — Gillet, *La virilité chrétienne; formation du caractère.*

CHAPITRE PREMIER

RESSOURCES QUE TROUVE LA VOLONTÉ EN ELLE-MÊME[1]

I. — PRINCIPES

L'acte principal de notre volonté, celui dont découlent tous les autres, est *l'amour.* Sa force, si toutefois elle en possède, résidera dans l'amour.

a) Or, l'expérience de tous les jours nous apprend qu'il existe dans notre cœur un amour primordial, une impulsion véhémente et irrésistible vers le bonheur[2]. Nous cherchons à être heureux. Tous les hommes éprouvent ce même désir irraisonné. L'objet de cet amour n'est pas tel ou tel bien particulier, c'est le bien, le bonheur en général, le bien-être. Nous cherchons tous notre bonheur, nous le poursuivons dans toutes nos actions sans aucune réflexion ou détermination préalable[3]. Ce fait est hors de conteste.

Dieu, d'ailleurs, ayant créé l'homme pour une

1. S. Th., i, 2, q. 8, a. i ; *Qq. disp. De Ver.,* q. 25, a. x. — Card. Mercier, *Psychologie,* p. Ill, ch. I, sect. 2. — Eymieu, *Gouvernement de soi-même,* xl· série.
2. S. Aug., *Conf. lib. X,* c. xx. — S. Th., i, 2, q. xo, a. 1 ; 1, q. 82, a. 2. — Cathrein, *Phil, mor.,* c. I, n. 13. — F. Neyen, *La force d'âme.*
3. S. Th., i, 2, q. x, a. 6, ad 3 ; in I. IV, *sent.* Dist. 49, q. 1, ad 3.

fin, devait imprimer à sa volonté ce mouvement primordial sous peine de la figer pour jamais dans l'inertie la plus absolue. Comment, en effet, prendre des moyens d'atteindre une fin qu'on ne désire pas ? Et, en cela, notre Créateur a simplement appliqué la loi universelle qui préside à toute son œuvre. Il a imprimé à toute créature, même non-raisonnable, cette tendance irrésistible vers son bien, sa perfection [1]. Voilà donc la première et grande force de notre volonté.

b) Cet amour ne s'arrête pas là. Il engendre le *désir de chercher et d'appliquer les moyens* d'atteindre le bien convoité. C'est son second caractère. Celui qui veut la fin doit vouloir les moyens. Sous cet aspect général, l'amour, qui nous pousse à chercher des moyens, est également en nous une nécessité.

Mais il va falloir prendre *un moyen en particulier,* préciser le bien général que nous recherchons sans cesse, et le placer dans tel objet déterminé. Il ne suffit pas de dire : « Je veux être heureux, j'y tends sans cesse ! » La vie est une chose concrète : dans quel bien déterminé croyez-vous pouvoir trouver votre bonheur ? Ici se révèle le troisième aspect de l'amour qui tourmente notre cœur. Mis en demeure d'adopter tel moyen, l'amour jouit de la *liberté.*

c) Qu'est-ce que la liberté [2] *?*

Nous savons, par la première partie de cette

1. S. Th., i, 2, q. 93, a. 6, c ; q. 41, a. 2, c ; q. 93, a. 5.
2. S. Th., i, 2, q. 13, a. 6 ; q. 10, a. 2 ; 1, q. 87, a. 2; *Qq. disputatae De Verit.,* q. 22, a. 2 ; 3, 23, a. 4, c. — Card. Mercier, *Psych.,* p. I, ch. i, art. 1, sect. 2, § 2.

étude, que notre perfection surnaturelle se trouve dans la divine charité. Ne semble-t-il pas, dès lors, que l'amour, qui nous porte avec nécessité vers notre bonheur, nous pousse avec la même nécessité vers le seul objet capable de nous le procurer ? Il en serait ainsi si notre raison nous montrait avec une évidence absolue que le moyen d'atteindre le bonheur est la possession de Dieu.

Au ciel nous verrons avec les clartés de l'évidence qu'il en est vraiment ainsi. Aussi, nous y porterons à Dieu un amour nécessaire. Mais sur cette terre, la faiblesse de notre intelligence et l'obscurité de notre foi ne sauraient nous donner cette évidence et, par le fait même, notre volonté est libre de s'attacher à un autre objet que Dieu. Elle pèche, sans doute, en s'éloignant de son Dieu, mais rien ne peut la contraindre à fixer son choix en lui : elle est libre.

Résumons. Pourquoi ma volonté, en face d'un bien offert par l'intelligence, est-elle fibre de le prendre ou de le laisser ? Parce que ce bien ne lui paraît pas absolument indispensable à son bonheur [1]

Or, ici-bas il en est ainsi de tous les biens, même du Bien souverain. La volonté garde donc sa liberté. Celle-ci consiste *essentiellement* dans la faculté de prendre ou de ne pas prendre le bien présenté par l'intelligence.

La liberté est donc la qualité propre de la volonté ici-bas. Elle est une force, puisqu'elle contient un amour pour le bien ; mais elle est une faiblesse

i. S. Th., i, 2, q. 10, a. 2. Q?. *disputatae De Ver.,* q. 23, a. 4.

aussi, puisqu'elle implique la possibilité de placer ce bien dans un objet trompeur.

II. — RESSOURCES PRATIQUES DE LA VOLONTÉ

Ce qu'il nous importe de savoir, ce n'est pas tant la nature abstraite de la liberté, mais bien plutôt les *ressources -pratiques* qu'elle peut nous offrir dans le travail de notre sanctification. Nous avons une volonté libre. Fortement éduquée, sagement réglée, solidement formée, elle est la grande ressource de l'homme.

Ne craignons pas de considérer les côtés faibles de la volonté. C'est le seul moyen de lui porter secours.

a) La première cause de son impuissance est le *péché originel*[1]. Nous n'en doutons pas, nous qui avons le bonheur de croire. Les incrédules eux-mêmes constatent le fait de notre déchéance : « Trop peu de siècles nous séparent des sauvages ancêtres qui s'abritaient dans les cavernes, pour que nous puissions nous débarrasser absolument de l'héritage d'irascibilité, d'égoïsme, de concupiscence, de paresse qu'ils nous ont légué[2]. » Ils semblent ne pas se douter, ces pauvres incrédules, que ce triste héritage s'accroît à mesure que les nations s'éloignent davantage du Christ. C'est le péché qui a affaibli notre volonté, et plus l'individu ou la société donnent d'empire au mal, plus ils en retran-

1. S. Alph., t. II : *Hist. Haer.,* Conf. XII, a. 2. — Saint Thomas, i, 2, q. 85, a. 3.
2. Payot, *L'Éducation de la volonté,* L. I, chap, ni, § 2.

chent à la vraie liberté, et plus aussi ils tendent à ramener l'homme vers la barbarie, dont le Christ l'a délivré.

b) Mais le péché n'est pas la seule cause de la faiblesse de notre *volonté.* L'éducation que nous lui avons donnée l'a encore dégradée davantage. Dans la plupart des cas, cette éducation a été défectueuse, pour ne pas dire mauvaise. Il s'ensuit que peu d'hommes jouissent d'une volonté vraiment forte[1].

Il ne suffit pas de dire : « Je veux vouloir ! » pour le pouvoir réellement. N'est-il pas vrai qu'il en coûte de prendre une résolution énergique sans arrière-pensée, sans réserve ? On voudrait se mettre à l'œuvre, on ne le peut. On se consume en désirs, en projets, en velléités et on n'exécute rien. Quelle profonde misère !

Cette faiblesse ne peut être survenue subitement ? Non, elle a été préparée de longue main. Elle s'est progressivement accentuée par chaque lâcheté. Chaque demi-résolution, chaque décision inprécise, chaque capitulation l'a fortifiée. C'est peu à peu que notre volonté s'est anémiée.

c) Il n'y a d'ailleurs à cela rien d'étonnant.

La liberté[2] n'est pas un *fonds subsistant* en nous, sans nous ; un réservoir dans lequel il suffit de puiser pour avoir la force de vouloir. Elle n'est pas une puissance accumulée, emmagasinée en notre âme par le Créateur ; elle se fait par nous-mêmes ; chaque acte de volonté la développe et étend son empire.

1. Olle-Laprune, *Le prix de la vie,* chap. xxzx.
2. Ibid.

I J le est, comme toutes les facultés, un germe, une puissance qu'il faut activer. Qu'est-ce, au début, que l'intelligence d'un enfant ? Ce n'est presque rien, c'est une faible semence. Mais des actes successifs et toujours plus complexes développent ce germe et forment lentement la faculté d'intelligence. Celle-ci alors est capable d'aborder les problèmes les plus ardus.

Il en est de même de la volonté libre. Elle est un germe qu'il faut faire éclore, développer, fortifier insensiblement par des actes sagement calculés.

m. — MOYEN DE RÉÉDUQUER LA VOLONTÉ

En définitive, à quoi donc se réduisent les ressources que nous pouvons trouver dans la volonté ?

Ces ressources consistent dans le pouvoir, affaibli il est vrai par le péché et l'éducation, mais très réel cependant, de tendre vers la fin dernière. Elles consistent ensuite dans la possibilité, qui lui est laissée, de se *refaire elle-même,* de se réformer progressivement, de reconquérir la maîtrise totale d'elle-même.

Dans ce but, elle a deux choses à faire : exploiter sa propre force et se servir de toutes les autres facultés. Elle peut l'un et l'autre. Elle doit d'abord mettre en valeur sa propre énergie : commencer par vouloir quelques actes faciles, s'essayer à les vouloir fortement et à différentes reprises. Il lui faut ensuite appeler à son secours les autres facultés.

Il convient donc de se pénétrer de la beauté et de la nécessité absolue d'agir. Il faut se suggestionner, faire revivre à chaque instant, et surtout au moment

de Faction, les motifs qu'on a d'agir. Il faut éloigner l'idée d'impuissance qui liante l'esprit.

Il faut ensuite associer à l'entreprise *Yimagination,* lui faire dépeindre sous des couleurs séduisantes la beauté, la noblesse de l'acte à poser. Alors la volonté avance, demandant d'elle-même un effort constamment plus grand.

Ainsi se refait le vouloir, ainsi il ressaisit l'empire que l'inattention ou la mollesse lui avaient ravi. Ce travail est long, mais il est possible ; nous l'expliquons en détail dans les chapitres suivants. Les exemples de la rééducation complète de la volonté sont nombreux. Les forces déposées par Dieu dans notre nature humaine sont prodigieuses ; par la volonté, l'homme peut les faire servir à ses desseins.

CHAPITRE II

RESSOURCES QUE TROUVE LA VOLONTÉ DANS L'INTELLIGENCE[1]

ARTICLE I. — LES PRINCIPES

I. — MUTUELLE DÉPENDANCE DE CES DEUX FACULTÉS

Dieu a admirablement organisé la nature humaine en vue de lui faire atteindre sa fin. En la formant pour de si hautes destinées, il n'a pu laisser la volonté sans auxiliaires et sans force. Le premier, et certes le plus précieux de ces auxiliaires, est l'intelligence. Le mécanisme de ces deux facultés et leur dépendance réciproque nous le démontrent clairement. Résumons en deux propositions toute cette doctrine. Elle nous fournira ample matière à réflexion.

a) Notre *intelligence,* tout d'abord, est *sous la dépendance de notre volonté :* celle-ci exerce sur nos idées un pouvoir presque absolu.

b) Par contre, et c'est la seconde vérité, *la volonté, à son tour,* obéit docilement à ce que lui proposei.

i. S. Th., i, 2, q. 17, a. 1 ; 1, q. 83, a. 1 ; *C. Gent.* L. III, c. 48 ; *Qq. disp. De Ver.,* q. 24, a. 2. — Card. Mercier, *Psychologie,* p. III, ch. 1, sect. i. — Eymieu, Ib., Ier *principe.*

l'intelligence : de l'idée que lui suggère l'esprit, elle passe facilement à son acte.

La conclusion, on le voit, s'impose : Si nous voulons parvenir à aimer Dieu de tout notre cœur, nous occuperons notre intelligence de la pensée de ses divines perfections. Cette idée, tenue constamment au premier plan de la conscience, entraînera, en quelque sorte fatalement, la volonté vers un objet si beau et si aimable.

II. — RAISONS DE CETTE DÉPENDANCE

a) Que notre volonté *exerce sur nos idées* un *-pouvoir* presque absolu, on n'en saurait disconvenir. L'expérience, d'ailleurs, nous défend d'en douter. Nous pensons aux choses auxquelles nous voulons bien penser, nous brisons sans peine un enchaînement d'idées pour en former un autre. Dès que nous nous surprenons distraits à l'oraison, par exemple, nous revenons à Dieu par un simple acte de volonté. Sans doute, la distraction peut reprendre à l'instant, mais pourquoi revient-elle sinon parce que la volonté a cessé d'intervenir ?

La raison elle-même explique sans peine comment la volonté exerce un pouvoir plus absolu sur l'intelligence que sur les facultés inférieures, les émotions et les états affectifs en général. Les facultés inférieures se rapprochent déjà davantage de la matière et sont régies par ses lois : elles se ressentent ainsi de la fatalité inhérente à la matière. L'intelligence, elle, est spirituelle et, par conséquent, susceptible d'obéir aux injonctions d'une volonté libre.

b) La seconde vérité n'est pas moins certaine : la *volonté est poussée à faire l'acte proposé par l'intelligence* La volonté ne saurait vouloir si elle n'a pas d'objet, et son objet, qui est le bien, ne lui est présenté que par l'intelligence. La dépendance est donc absolue et incontestable.

Il y a. plus : la volonté ne dépend pas seulement de l'intelligence pour poser un simple acte d'amour ou de désir, elle en dépend encore pour poser un *acte de préférence,* pour choisir tel bien plutôt que tel autre.

Je suppose que l'intelligence présente à la volonté deux biens d'importance inégale : la volonté peut-elle, *si elle fixe son choix,* s'attacher au bien moindre et abandonner le plus grand[1] ? Quelques philosophes l'ont pensé, mais à tort. Préférer un bien à un autre, c'est aimer le premier plus que le second. Or, la volonté — c'est sa nature — ne peut aimer que le bien, et elle ne peut l'aimer que dans la mesure où il lui apparaît aimable ; si donc elle préfère l'un à l'autre, c'est un signe évident qu'à ses yeux il est un bien plus grand.

C'est détruire l'essence même de la volonté que de supposer qu'elle puisse agir sans motif : n'est-elle pas une faculté raisonnable ? Or, aucun motif ne peut la déterminer à l'amour d'un objet sinon le bien qu'elle y trouve, et à la préférence d'un objet à un autre sinon le bien plus grand qu'elle y découvre. La volonté dépend donc en tout de l'intelligence, et c'est fort heureux pour sa rééducation.

1. S. Th., *Qq. disp. De Verit.,* q. 24, a. 2, c. — Sanseverino, *Compendium Phil.,* t. I, Dyn. c. v, art. 9.
2. Sanseverino, ib.

Mais, dira-t-on, où est sa liberté ? Elle reste intacte. Si la volonté fixe son choix, elle prendra le bien le plus grand, mais aucun bien limité ou qui lui apparaît comme tel ne peut la contraindre à donner son consentement. Elle peut donc le refuser et suspendre son action ; elle peut ordonner à l'intelligence de lui chercher d'autres biens ; elle peut la forcer à examiner à fond tous les avantages que présente tel parti et lui faire négliger la considération des côtés favorables de tel autre parti. Qui n'a expérimenté en soi cette domination souveraine de la volonté avec des préférences secrètes pour telle ou telle petite passion ? L'intelligence d'abord désapprouve le choix, mais la volonté lui fait trouver des prétextes qui aveuglent ou, du moins, embarrassent l'esprit ; puis elle hâte la conclusion, craignant que le bon sens ne reprenne le dessus [1].

D'ailleurs, si la volonté se laisse enchaîner par l'intelligence, c'est qu'elle l'a voulu : c'est elle qui a fait le choix du bien que l'intelligence lui impose. Dès lors, elle est libre et responsable et du bien et du mal qui peut en résulter.

Nous pouvons donc affirmer que la volonté, sans rien sacrifier de sa liberté, suit docilement les indications de l'intelligence ; en d'autres termes, que *l'idée incline la volonté à poser l'acte correspondant.*

III. — LA CONSÉQUENCE

Des deux principes qui viennent d'être énoncés, découle pour la volonté cette conséquence extrême-

1. Sanseverino, 1.1, Dyn. c. v, art. 9.

ment importante : elle atteindra d'autant plus sûrement et d'autant plus parfaitement son idéal qu'elle fixera davantage sur lui l'attention de l'intelligence. Tout l'effort de la volonté doit donc se porter de ce côté : gouverner les idées ; les faire converger toutes vers la seule chose importante ici-bas, la fin dernière ; augmenter leur intensité ; exclure soigneusement de l'esprit toute idée inutile et surtout toute idée dangereuse ou compromettante.

ARTICLE II. — COMMENT LA VOLONTÉ GOUVERNE L'INTELLIGENCE

1. Orienter toutes les idées de l'intelligence vers la fin surnaturelle.

Il est des hommes dont l'intelligence est active et puissante et néanmoins stérile. Ils dépensent leurs forces en pure perte parce qu'ils ne concentrent pas ces efforts sur une seule fin. Qui ne connaît de ces âmes généreuses s'attachant avec ardeur à toutes sortes de pratiques, de méthodes, de dévotions et d'œuvres de charité et n'aboutissant jamais à rien, parce qu'il leur manque la coordination de tous les efforts particuliers en vue d'une fin précise ? Il appartient à une volonté énergique d'imposer cette direction à l'intelligence, de lui fixer un seul but à atteindre : l'idéal chrétien ; de la préserver ainsi de l'éparpillement de ses forces.

2. Écarter les idées inutiles.

Mais, pour arriver à un pareil résultat, la volonté

doit faire une guerre incessante aux idées *inutiles*[1].

Celles-ci détournent l'attention au profit de mille bagatelles et occupent l'intelligence en pure perte. Notre esprit est une grand'place où passent, repassent en tout sens, se croisent, se heurtent, une foule d'idées, de projets et de rêves. Nous arrêter à ces pensées, les fixer, les considérer attentivement, c'est les retenir, leur donner de l'importance, les engager à se présenter. Dégageons-nous-en, en détournant l'attention.

3. Rejeter les idées mauvaises.

Si on s'arrête à penser à l'objet attrayant, les idées se grouperont, feront bloc, occuperont tout le champ de l'intelligence et poursuivront la volonté dans ses derniers retranchements, jusqu'à ce qu'elle cède devant leurs exigences. Brisons résolument cette chaîne de pensées qui nous enlace. Nous en avons le pouvoir. Nos idées forment une espèce de synthèse mentale. Toutes celles qui sont de même nature prennent la même direction, se lient et se prêtent ainsi un mutuel secours. S'il se présente une pensée étrangère incompatible avec celles qui composent cette trame d'idées, elle introduit dans l'intelligence un élément de désordre. Toute idée, en effet, étant un commencement d'acte, tend à se faire une place et à écarter dans ce but celles qui lui barrent la route.

La volonté doit suivre cette tactique, surtout quand une idée mauvaise est parvenue à s'imposer

x. Eymieu, Idem, 3e principe, ch. ni.

et à se constituer en synthèse puissante. Il faut alors faire pénétrer de force dans l'intelligence des idées contraires : elles opéreront sur ce bloc un travail de désagrégation. La réflexion dans ces moments est presque inutile. Il faut un moyen énergique. Du moins, il faut faire diversion à l'idée obsédante, par exemple au moyen de la conversation, d'une visite à un ami, d'une lecture intéressante faite à haute voix, d'exercices corporels, d'un travail manuel fatigant. Il semble inutile d'insister sur l'impérieuse nécessité de ne pas apporter d'aliment nouveau à la mauvaise pensée par des gravures, des lectures légères, des regards indiscrets. Ce serait introduire une nouvelle idée et, par conséquent, une nouvelle force pour le mal[1].

4. **Intensifier les idées bonnes par l'attention.**

Nos idées ne sont pas seulement éparpillées, elles sont *faibles,* sans vigueur, sans consistance. La volonté doit leur infuser l'énergie, leur communiquer des forces intensives et décupler leur influence.

Il faut, à force de volonté, acquérir une intelligence *attentive.* Prêter attention, c'est revenir délibérément et positivement sur tout ce que nous lisons, étudions, entendons ou voyons, en un mot, sur tout ce qui se passe en nous ou autour de nous. Cette prise de possession de nous-mêmes, à chaque instant de notre vie, se fait par un acte très simple de conscience, par un arrêt rapide, momentané, sur nous-même, par

1. Rappelons que le moyen le plus efficace de vaincre la tentation est *surnaturel :* c'est la *prière.* Il en sera question en son temps.

un retour très calme, très paisible de notre intelligence sur elle-même.

Le *grand avantage de l'attention* est de graver profondément dans la mémoire tout ce qui se passe en nous et en dehors de nous. L'esprit attentif laisse aux images des choses qu'il remarque le temps de se fixer dans les cellules nerveuses, organe de l'imagination ; il permet aux pensées de laisser leur empreinte dans la mémoire intellectuelle. Comme dans notre imagination toutes les cellules nerveuses se tiennent, en toucher une c'est en ébranler quantité d'autres, c'est en même temps éveiller dans l'intelligence les images correspondantes. L'esprit attentif a ainsi l'immense avantage que chaque nouvelle pensée, chaque nouvelle image, chaque nouvel ébranlement d'une cellule nerveuse lui suggèrent une foule d'autres idées, d'autres impressions.

L'*esprit inattentij,* par contre, ne remarque presque rien : ce qu'il remarque, il ne le retient pas.

C'est de l'inattention que procède chez l'élève l'impuissance à s'assimiler une matière, à lire sans hésitation, à parler couramment, à soigner même l'orthographe des mots qu'il a cent fois rencontrés dans ses lectures. C'est à l'inattention qu'est due notre habitude de vivre davantage de mots que d'idées, de formules dénuées de sens ou dont on n'a jamais pénétré la signification.

De l'homme attentif seul on peut dire que sa vie est pleine. On ne vit pas véritablement quand on n'a pas conscience de soi. Le sommeil ne mérite pas le nom de vie. Or, l'esprit distrait enlève à la vie consciente autant qu'il accorde à la distraction et au rêve.

Quelle puissance, quelle plénitude, quelle fécondité serait celle d'une âme dont l'intelligence, à force d'énergie, se maintiendrait constamment attentive à sa tin dernière et aux moyens de l'atteindre !

5. Fixer les idées bonnes par la réflexion.

L'attention est un simple acte par lequel l'intelligence revient un instant sur elle-même pour se rendre compte de ce qu'elle a appris et pour l'enregistrer soigneusement dans la mémoire sensible et intellectuelle. La *réflexion* est un travail plus compliqué, plus malaisé, mais aussi plus fécond. C'est par la réflexion que l'homme tire du trésor de son intelligence toutes les richesses qu'elle contient.

Réfléchir, c'est faire passer devant son esprit plusieurs concepts, plusieurs idées, plusieurs faits se rapportant à un même objet, par exemple la sainteté à acquérir ; c'est *comparer* ces différents éléments, c'est voir leurs points de contact ou d'opposition, c'est *combiner* entre eux ceux qui se ressemblent et qui peuvent tendre au même but, c'est *évoquer,* grâce aux lois de l'association, d'autres idées, d'autres événements qui ont avec eux des liens de parenté, de similitude, de voisinage, de contiguïté, de contraste et les faire entrer dans la synthèse première.

Quel est, par exemple, le but du présent livre ? Simplement de faire réfléchir à la seule chose importante : l'idéal chrétien.

A cette fin sont décrites et discutées successivement la nature même de ce sublime idéal, les ressources dont nous disposons pour l'atteindre et la direction à suivre. Dans ce même but, les similitudes

et les applications choisies se rapportent constamment à notre perfection, à notre vie pieuse ; les autres traits amuseraient peut-être, ou stimuleraient la curiosité, mais nous suggéreraient des idées étrangères au grand idéal à atteindre.

6. Enraciner les idées par la méditation.

a) Pour que la réflexion puisse porter des fruits, il est requis qu'elle soit *longue* et *pratique.* L'intelligence humaine est ainsi faite, qu'à moins de longues méditations, fréquemment reprises sur un même objet, elle ne produit rien de remarquable. Notre esprit n'est pas, de sa nature, intuitif. Il peut connaître, sans doute, de sublimes impressions intuitives, surtout s'il est génial, mais ces inspirations, ces intuitions sont passagères, il faut les saisir, les développer, les compléter, les rendre accessibles au vulgaire par le lent et patient travail de la raison réfléchie. Rien de durable ne saurait se faire sans une réflexion longue et patiente. Ce ne sont pas les grands conquérants, les grands politiciens qui exercent dans le monde l'influence la plus profonde, ce sont les méditatifs. Ils ont patiemment préparé l'évolution des idées dans leur propre cerveau, les ont fait pénétrer ensuite, parfois après des siècles, dans l'intelligence des foules et, de là, les ont fait passer logiquement dans les faits. La philosophie de l'histoire le démontre à l'évidence.

b) La méditation pour être fructueuse, doit être *calme* et *paisible*[1]. L'agitation, la contention de

1. Payot, l. III, ch. I, § 2.

l'esprit, la tension de l'imagination ne produisent rien de parfait. Il nous faut laisser aux éléments épars dans notre intelligence le temps de se grouper, pai une. espèce d'affinité aussi réelle et plus mystérieuse que celle constatée dans la formation des cristaux.

Insensiblement l'ordre se fait dans nos conceptions sans aucun effort personnel, excepté celui d'une paisible attention [1] et soudain nous voyons sortir de ce chaos d'impressions, d'images, d'exemples et d'idées un plan dans lequel tout vient spontanément occuper sa vraie place. C'est grâce à la connaissance de cette loi, si souvent vérifiée par l'expérience, que l'homme d'affaires ou l'homme revêtu du commandement remet au lendemain la solution d'une difficulté ou l'expédition d'une affaire importante. Lorsque le repos de la nuit aura rétabli le calme dans l'intelligence, celle-ci verra clairement la direction à prendre.

c) Si la réflexion trouve dans la méditation longue et calme, des lumières, des énergies, il est élémentaire d'ajouter que tout ce qui peut favoriser la méditation développe l'esprit de réflexion.

La *retraite,* sa définition l'indique, retire l'esprit de toute pensée étrangère à la perfection ; elle lui enlève toute préoccupation, lui laisse ainsi un calme parfait et la possibilité de poursuivre longuement sa méditation.

Les incrédules admirent [2] l'ingéniosité de l'Église

1. Eymieu, Idem, 3e *principe,* ch. ni.
2. Payot, lb., I. III, ch. 11. § 2.

dans son rôle d'éducatrice des peuples, de formatrice des fortes volontés. Ils savent apprécier très justement le soin qu'elle met à plonger dans la solitude et la retraite des âmes qu'elle veut perfectionner.

Et, en effet, rien de plus efficace. Tous les fondateurs d'ordre en ont compris la nécessité et imposé l'obligation.

7. Enrichir les idées par la lecture spirituelle.

Quelqu'un dira peut-être que la réflexion continue, paisible, n'est pas son affaire, que son esprit est trop faible, trop occupé pour entreprendre et poursuivre un tel labeur. Je le comprendrais si, par réflexion, il fallait entendre ce repliement absolu de l'intelligence sur elle-même pour vivre de ses propres idées. Mais il n'en est pas ainsi. Dieu a mis à notre disposition toutes sortes de *moyens extérieurs* pour provoquer et entretenir la méditation. La *lecture* attentive, paisible et souvent reprise d'un livre qui a nos préférences, la *-prière vocale* récitée lentement avec une attention douce et continue, les *cérémonies du culte* observées avec esprit de foi, les *chants liturgiques* écoutés ou exécutés avec une attention pleine d'amour, la *conversation* même sur des sujets de piété, pourvu qu'elle soit non une étude ou une ostentation, mais une expression spontanée des sentiments de l'âme : voilà autant de moyens — et on peut en trouver bien d'autres — très aptes à développer l'esprit de réflexion. Il importe seulement de bien choisir ses livres et les compagnies qu'on fréquente.

8. Concluüion.

Voulez-vous donc retirer de votre intelligence tous les tiésors qu'elle renferme, développez soigneusement votre attention, apprenez à réfléchir, adonnez-vous dans ce but à la méditation, à la lecture réfléchie, retranchez de temps en temps quelques jours à vos occupations ordinaires pour vous plonger dans la solitude de la retraite.

Ensuite faites fructifier ce riche capital, fixez habituellement votre attention sur une seule chose : la perfection à acquérir et les moyens appropriés, faites converger vers cette fin dernière vos pensées, vos réflexions, vos observations, en un mot toute votre vie intérieure. Écartez avec soin toutes les idées inutiles et surtout les dangereuses, brisez violemment la trame de pensées mauvaises qui pourraient vous être funestes. Saturez ainsi la capacité de votre intelligence par des idées de perfection, de formation, de sanctification. Faculté essentiellement limitée, elle ne présentera plus à la volonté que des biens surnaturels en harmonie avec sa fin dernière et elle s'y attachera avec une espèce de nécessité. Voilà le secret de la facilité et de la quasi-nécessité avec lesquelles les saints s'attachent à Dieu et à leur perfection. Voilà, d'autre part, l'explication de cette espèce de fatalité qui pousse les grands pécheurs plus avant dans le chemin de la perdition. La raison dernière de la conduite des uns et des autres se trouve, si nous considérons seulement l'ordre naturel, dans l'action réciproque qu'exercent sur elles nos deux facultés raisonnables : la volonté et l'intelligence.

CHAPITRE III

RESSOURCES QUE TROUVE LA VOLONTÉ DANS LES FACULTÉS SENSIBLES DE L'HOMME[1]

I. — LES RESSOURCES ELLES-MÊMES

Pour poser ses actes et avant tout son acte principal : la tendance énergique et constante vers le Souverain Bien, la volonté trouve dans l'intelligence une aide indispensable.

Si l'homme était un pur esprit, nous pourrions terminer ici notre étude des ressources naturelles. Mais l'homme est aussi matière et sentiment. Les deux facultés spirituelles doivent donc s'associer une autre puissance : l'appétit sensitif d'où naissent les passions ou émotions sensibles.

Généralement il ne suffit pas de former *Vidée* dans *Yintelligence* pour qu'elle se traduise en *acte* dans la volonté. Il faut bien souvent pour arriver de l'idée à sa réalisation, passer par les états *affectifs sensibles,* c'est-à-dire, par les passions ou émotions[1].

i. S. Th., Q. disp. *De Ver.,* q. 25, a. 2, 1 ; q. 81, 83. In lib. Ill *sent.* Dst. 26, q. i, a, 2. — S. Fr. de Sales, *Traité de TAm. de Dieu,* 1. II, ch. xvji — Card. Mercier, *Psychologie,* P. II, ch. I, A. 1, Sect. I et II. — Eymieu, *Gouvernement de soi-même,* 3· P,

sensibles. Celles-ci sont comme un pont qui, s'il n'est pas toujours nécessaire, facilite et accélère en tout cas la transition de l'idée à sa réalisation. En voici la raison.

D'abord l'intelligence est indissolublement liée aux facultés de *connaissance sensible,* car elle en a besoin pour former son objet[1].

A leur tour ces facultés de connaissance sensible sont en connexion nécessaire avec les facultés d'appétition sensible[2] puisqu'elles leur fournissent également leur objet : le bien sensible.

Voilà donc déjà l'idée soudée à l'appétit sensible. Or, celui-ci est une faculté organique, c'est-à-dire, une faculté liée à un organe matériel.

L'organe matériel, à son tour, est régi comme

1. La connaissance sensible se produit par le concours de plusieurs organes. Les organes externes transmettent au moyen d'un réseau de nerfs sensibles admirablement disposés, les impressions des choses extérieures au cerveau, où d'autres organes récepteurs les enregistrent, les achèvent et les font passer finalement à la principale des facultés cognitives internes : l'imagination. L'imagination est une faculté sensible qui a pour but de retenir les images des choses sensibles, de reproduire celles des objets antérieurement perçus et de les combiner entre elles.

De ce trésor l'intelligence dégage son objet, ne retenant des images que l'essence des choses perçues et négligeant leur enveloppe matérielle.

2. L'appétition sensible poursuit le *bien* sensible présenté par les sens et s'éloigne dès lors du *mal* sensible. Ainsi il donne naissance à deux facultés distinctes : l'appétit *concupiscible* ou propension à la jouissance et l'appétit *irascible* ou propension à la lutte. Le rôle de l'appétit concupiscible est *d'aimer,* de *désirer* le bien sensible et d'en *jouir,* de *haïr* et de *fuir* le mal opposé, de s'en *attrister* si l'on est contraint de le subir. Cet appétit contrarié dans sa poursuite du bien, appelle à son aide l'appétit *irascible,* dont le propre est de *s'indigner* contre le mal sensible ; de l'attaquer avec *audace* ou de *redouter* son approche, selon qu'il *espère* ou *désespère* d'en triompher.

Ces différents actes de l'appétit sensible s'appellent passions ou plus communément aujourd'hui *émotions.*

toute matière par des lois physiques de la matière qui entraînent fatalement à l'acte correspondant.

Ainsi l'idée qui déjà par elle-même est une force tendra vers son acte, c'est-à-dire, vers sa réalisation dans la volonté avec d'autant plus d'énergie et de sûreté qu'elle est soudée plus solidement aux facultés organiques de connaissance et d'appétition et qu'elle est imprégnée davantage d'émotions sensibles.

II. — MOYEN DE S'ASSURER CES RESSOURCES

Le devoir de la volonté est d'exploiter la force contenue dans les émotions sensibles et avant tout dans l'amour qui les résume toutes. Si la volonté parvient à en imprégner les idées de l'intelligence, elle se sentira comme irrésistiblement portée vers la sainteté.

Mais comment y parviendra-t-elle ? Elle n'exerce sur les états affectifs aucune influence *directe.* On ne provoque pas une émotion par un simple acte de volonté. Sans cela, les méditations ne seraient jamais laborieuses.

a) Il faut recourir aux moyens *indirects.*

Il n'est personne qui ne constate en soi certaines inclinations sensibles. Chacun a ses attraits, ses goûts, ses pensées favorites. Les émotions passées ont laissé leur trace dans l'âme et y ont créé une certaine prédisposition qui les fera revivre aisément.

Il n'est pas difficile à l'âme attentive de reconnaître en elle-même ces éléments d'états affectifs et de les orienter vers le but commun. Nous savons,

par exemple, que la vue de la souffrance et de l'infortune excite facilement notre compassion. Profitons en pour faire passer devant nos yeux, fréquemment et longuement les horribles et émouvants détails des tortures infligées au divin Rédempteur.

b) Mais ne nous contentons pas de ce moyen. Il nous est possible de *renforcer nos émotions,* de les intensifier. Dans ce but, il faut *en entretenir l'esprit.* Celui-ci évoque sans peine les circonstances, les images, les faits, les souvenirs qui ont créé l'émotion. En même temps, par les lois de *Yassociation,* d'autres images, d'autres souvenirs, d'autres détails émouvants surgiront d'eux-mêmes. Qui pourrait, par exemple, sans se sentir ému, contempler la Mère des Douleurs près de la Croix sur laquelle agonise son Fils, ou assise au pied du gibet tenant sur ses genoux le corps ensanglanté de son Fils, contemplant une à une avec une douleur infinie les plaies encore béantes de Jésus et se rappelant ses suprêmes angoisses ?

Si toute idée mêlée de sensation tend énergiquement vers son acte, que ne produira pas la volonté si elle parvient à orienter toute la vie sensible de l'homme vers la perfection, à grouper autour de ce seul idéal, les souvenirs, les images, les émotions, les sentiments, les habitudes ?

Les saints ont été des hommes dont l'idée fixe était l'amour de Dieu. Chez eux la passion de la gloire de Dieu et de son Amour avait atteint son maximum d'intensité, tout leur être en était possédé.

III. — ÉCUEILS A ÉVITER

La volonté accepte facilement une idée incarnée dans une émotion ou une passion. Si cette idée est bonne et si l'objet de cette passion est honnête, ce principe est d'un puissant secours pour la vie spirituelle.

Par contre, si l'idée proposée par l'intelligence à la volonté est mauvaise, elle constitue un appât pour le mal, une *tentation.* C'est un danger à conjurer.

Plus cette idée est incarnée dans le sentiment, plus aussi elle tendra vers son acte. La tentation revêtue de circonstances attrayantes de personne, de lieu ou de temps risque, d'après la même loi psychologique, d'entraîner la volonté presque sans résistance.

Que doit donc faire l'âme qui veut éviter la chute ?

a) Elle doit s'efforcer *d'opérer la disjonction* entre l'idée et les attraits sensibles.

Dès que la tentation surgit, l'âme par un acte énergique de la volonté doit couper court à toute imagination ultérieure, à tout souvenir volontaire de l'objet dangereux et des circonstances dans lesquelles il s'est présenté, à tout regard, à toute conversation ou lecture qui pourraient raviver la tentation.

b) Il faut aussi *circonscrire* l'incendie. Il faut établir l'isolement le plus complet autour de la tentation. Manquant d'aliment, elle mourra d'inanition.

En particulier quand on est obsédé de certaines

tentations plus dangereuses ou plus violentes, il faut éviter d'y penser volontairement et d'examiner sa conscience surtout au moment où elles sévissent encore dans l'âme.

Il va sans dire qu'ici nous n'indiquons que le moyen naturel. Seul il ne suffit pas. Il est élémentaire que pour éviter le péché, il faut prier et se servir des moyens surnaturels que Notre-Seigneur met à notre disposition.

CHAPITRE IV

RESSOURCES QUE TROUVE LA VOLONTÉ DANS L'ORGANISME ET LA COMPLEXION DU CORPS HUMAIN[1]

ART I. — L'ORGANISME

I. — NOTIONS

Aucune ressource ne peut être négligée dans ce grand travail de sanctification. Le corps lui-même, bien que matière et très distant du but spirituel auquel nous visons, peut nous prêter son appui.

D'ailleurs, si nous ne nous en emparons, notre corps se tourne contre nous. Il est si étroitement uni à notre âme que rien de ce qui affecte l'un n'est étranger à l'autre. Cette union est tellement profonde que de deux substances, dont l'une est esprit et l'autre matière, il s'en forme une seule : un seul nouveau principe d'opérations. Cette union substantielle entre l'âme et le corps n'est possible que si l'âme communique à la matière son propre être et lui transmet le sentiment, la vie, voire l'organisation.i.

i. **Card.** Mercier, *Psychologie,* **p. I. — A.** Fouillée, *Tempérament et caractère.* — **P.** Lejeune, *Les passions.* — Guiiiuht, *Le caractère.* — Desurmont, *La charité sacerdotale,* **t. II, ch. ni, n. 103.**

Si, en effet, la matière exerçait dans l'organisme de notre être humain un. autre rôle que de recevoir ce que l'âme lui communique, elle serait à elle seule une substance complète, indépendante dans ses opérations et mouvements. Dès lors, il ne résulterait plus de son union avec l'âme une substance unique, et ainsi serait brisée l'unité essentielle de notre humaine nature[1]. J'insiste sur cette vérité, car elle est d'une importance capitale au point de vue qui nous occupe et la Sainte Église n'a pas dédaigné, au Concile œcuménique de Vienne, de déclarer hérétique la doctrine : « qui soutiendrait[2] que l'âme humaine, c'est-à-dire l'intellective, n'est pas, par elle-même et essentiellement, la forme du corps humain ». Si cette union est si étroite, la volonté et l'intelligence, qui sont des puissances spirituelles, dépendront en bien des choses des facultés inférieures et même des simples dispositions, avantages ou vices de l'organisme et de la complexion.

II. — UTILITÉ DE L'ORGANISME

Déjà il nous est permis, avant toute autre investigation, de conclure que nos facultés supérieures sauront *utiliser* ces dispositions corporelles. Sans cela, le Créateur nous aurait vraiment trop mal partagés : il nous aurait gratifiés, nous et tous les hommes sans exception, d'un don qui ne nous serait

I. Clément, *De Summa Trinitate et Fide Catholica,* tit. *4,* c. unie. — 2. Cfr. aussi *Conc. Lateran. Sess.* VIII *Can. Apostolici regiminis.* Cfr. la lettre de Pie IX à l'évêque de Cologne dans la Revue *La scienza e la Fede,* vol. XXXIV, p. 208. — Zigliara, *De mente concilii Viennensi.* — Card. Mercier, *Psychologie,* p. II, n. 265, etc.

d'aucune utilité, bien au contraire. Cette supposition répugne, sans aucun doute, à sa sagesse et à sa bonté.

Mais, en réalité, nous savons que la volonté, par un sage gouvernement approprié à la nature de notre corps de chair, peut se servir de lui pour tendre à sa fin : la divine Charité.

Le corps humain[1] est un ensemble de cellules vivantes qui, disposées dans un ordre spécial d'après le but qui leur est assigné dans l'organisme entier, forment les tissus. Ceux-ci, à leur tour, se décomposent en tissus nerveux, musculaires, épithéliaux, conjonctifs, cartilagineux, osseux, adipeux ; ces tissus donnent naissance à nos organes, lesquels, quand ils concourent à une même fonction, forment un appareil ou un système. Tel est, par exemple, l'appareil ou système digestif.

Or, le propre du corps vivant est de se renouveler sans cesse. Les cellules infiniment nombreuses qui composent notre organisme subissent une usure continuelle, mais elles sont refaites de même sans interruption, grâce à la nutrition, qui est une assimilation ininterrompue d'aliments.

Maintenir cet équilibre entre l'usure et la restitution des forces n'est pas, sans doute, l'occupation la plus noble qui puisse solliciter l'attention d'un esprit dégagé de la matière, mais elle est tout à fait indispensable.

De plus, ces tissus, en particulier les tissus nerveux qui sillonnent tout le corps, ont bien besoin dei.

1. Card. Mercier, *Psychologie,* p. I, n. 16.

quelque relâche. Le repos viendra leur infuser une nouvelle vigueur. Ils sont, en effet, tout le long du jour dans une activité fébrile pour enregistrer toutes les impressions extérieures et intérieures et transmettre aux muscles des ordres à exécuter.

III. — GOUVERNER LE CORPS

La volonté, si elle veut être ponctuellement servie, doit tenir compte de ces légitimes exigences et accorder à ces fidèles servantes quelques heures de répit.

Pour tenir un ordre parfait dans cet intérieur, la volonté chargera la raison de veiller à ce qu'aucun abus ne se produise dans l'usage de ces privilèges, et que la *sobriété* et la *diligence* restent les vertus préférées des facultés inférieures.

Si l'âme use ainsi de prudence et d'une tolérance raisonnable, elle pourra utiliser longtemps toutes ces facultés et les faire servir à ses desseins.

Nombreuses sont les difficultés que nous nous attirons par l'oubli de ces simples principes. D'où viennent généralement les tristesses, les abattements subits, les humeurs chagrines, le dégoût de toute occupation sérieuse et de la vie spirituelle elle-même, sinon d'indispositions, de fatigues excessives ?

Et d'où naissent celles-ci ? Très souvent de la propre faute de celui qui en est la victime. C'est un axiome courant dans le monde médical que les trois quarts des hommes excèdent la mesure dans leur alimentation. D'autre part, on ne sait pas interrompre à temps une occupation fatigante, on se surmène. Ou bien encore, on se crée par l'imagination des

fatigues et des besoins nouveaux. On craint de devenir neurasthénique et on le devient à force de redouter de l'être.

IV. — CONCLUSION

Chacun doit, d'après sa propre expérience et sur les avis de son directeur, régler ces détails selon ses nécessités et prendre pour principe que, dans aucun cas, le corps ne peut devenir une charge, un empêchement aux occupations plus nobles des facultés spirituelles[1].

Les âmes *méticuleuses* doivent savoir prendre un soin raisonnable de leur santé, s'accorder un repos indispensable, user de mesure dans leurs pénitences corporelles. Que de misères elles s'épargneront de la sorte !

Les *scrupules,* les *idées obsédantes,* certaines *tentations délicates* peuvent aussi provenir de la faiblesse ou du surmenage. Au directeur à user de discernement et, au besoin, à s'entourer des conseils du médecin. Cette matière si pratique et jusqu'ici si peu explorée demanderait un livre.

L'excès opposé n'est pas moins à redouter. Si l'on n'y veille, le corps réclame pour lui trop de soins, s'accorde un repos nullement mérité. La gourmandise, la paresse sont deux grands défauts : le premier alourdit le corps et le rend inapte au travail ; le second énerve le corps et engendre l'apathie.

La volonté doit imposer au corps une sage mortification afin de le mâter et de l'assouplir. Incalculable est le nombre des gourmands et des oisifs qui se rendent inaptes à tout travail sérieux.

ART. II. — LE TEMPÉRAMENT

I. — NOTION ET DIVISION

La volonté peut étendre encore plus loin ses inves-

1. Vuillermet, *Soyez des hommes,* ch. xiv.

tigations et trouver aide dans la complexion, le tempérament du corps.

Depuis de longs siècles, l'observation a montré une grande diversité de tempéraments parmi les hommes. Adoptons la classification qui réduit les tempéraments à quatre principaux[1].

Il y a deux types fondamentaux : le *sensitif* et *l'actif*. La raison de cette distinction se trouve dans la nature intime de l'organisme, dont le propre est, d'une part, l'assimilation ou l'intégration ; d'autre part, la désassimilation ou la désintégration. Dans le premier cas, c'est-à-dire, si l'intégration domine, on aura le sensitif ; dans le second, on aura l'actif, ainsi appelé parce qu'il dépense davantage.

Chacun de ces types se subdivise en deux, selon que, dans le système nerveux, l'intégration l'emporte sur la désintégration. En d'autres termes, les tempéraments sont différents selon que la réaction des nerfs moteurs qui suit toujours l'action des nerfs sensitifs est plus ou moins rapide et intense. La base de cette nouvelle distinction est le système nerveux, parce que, à raison des nerfs sensitifs et moteurs dont il se compose, il est comme le centre de toute la vie sensitive de l'homme.

Les tempéraments *sensitifs sont le sanguin* et le *nerveux*. Ce dernier descend souvent jusqu'au mélancolique. Le sanguin a la réaction motrice plus rapide que le nerveux.

Les tempéraments actifs sont le bilieux et le flegma-

1. Alfred Fouillée, *Tempérament et caractère.* — Les essais de classification des tempéraments sont multiples, si nous adoptons celle-ci, c'est uniquement parce qu'elle fournit des distinctions claires.

tique. La réaction motrice du premier l'emporte sur celle du second.

Il serait fastidieux et, de plus, superflu de tracer ici les caractères physiques, psychologiques et moraux des différents tempéraments. Il importe cependant d'insister sur un de ces caractères, parce qu'il cadre avec la matière que nous traitons ici.

II. — COTÉ FAVORABLE ET DÉFAVORABLE

Chaque tempérament présente un côté favorable et un côté défavorable. L'habileté de l'homme consiste à exalter le premier et à réduire le second.

a) Le *sanguin* se distingue par la promptitude de ses sentiments, en particulier par la *vivacité de l'amour sensible.* C'est un précieux auxiliaire, car, nous l'avons constaté plus haut, les passions exercent dans notre vie spirituelle une influence décisive. Le principal soin du sanguin consistera donc à canaliser toutes ces ressources sensibles et à les faire affluer toutes vers la fin unique : l'amour surnaturel de Dieu.

Mais, en même temps, le sanguin est un être *mobile.* Le sentiment repose non sur des vérités inébranlables, sur les essences des choses, mais sur des particularités, des détails, des accidents, toutes choses transitoires de leur nature. La mobilité du sentiment produit dans ces natures une grande *inconstance* dans la manière de juger, d'agir et de tendre à la perfection.

A une période de grande ferveur et de généreuses résolutions succède, chez elles, une époque de lâcheté et de tiédeur. Puis, on se relève, on se lance de nouveau, pour retomber encore. Cette légèreté est un grand défaut. La grande tâche de pareilles âmes doit être la possession d'elles-mêmes. Ainsi elles se modéreront dans leurs moments d'exaltation et s'éperonneront dans leurs crises de lassitude et d'indolence.

b) Les *nerveux* sont aussi des sensitifs. Ils sentent profondément, quoique plus lentement, et leur *sensibilité est exquise.* De plus, leurs impressions sensibles sont durables, prennent le temps de mûrir et ne disparaissent que lentement. L'équilibre de ces âmes, rompu par une impression quelconque, se rétablit lentement. Il faut qu'elles le sachent et que le directeur s'en rende compte. On doit leur laisser le temps de se remettre d'une émotion ; avant le rétablissement du calme parfait, elles sont incapables de raisonner sainement et de prendre une résolution.

Le côté favorable de ce tempérament est l'intensité et la durée du sentiment. Les nerveux ont ainsi un immense avantage pour la vie de réflexion et de méditation. Comme ils sont facilement absorbés par leurs impressions sensibles, ils sont naturellement portés à s'isoler et à vivre dans la solitude.

Leurs *défauts,* par contre, sont considérables. Les nerveux se bornent souvent à sentir, à jouir ou à pâtir de leurs impressions. Ils *n'aiment pas l'action.* Ils élaborent sans doute des projets, mais, le moment venu, ils ne se décident pas à les réaliser. Ils réfléchissent beaucoup trop à eux-mêmes, ils sont *égoïstes* et *portés à la rêverie.* Tous ces défauts ont la même origine : le nerveux vit trop de sa sensibilité.

Or, très souvent les impressions que nous recevons du dehors et celles qui nous viennent de notre intérieur ne sont guère agréables. Le nerveux en décuple encore l'amertume en s'en nourrissant sans cesse. Il prolonge et intensifie indéfiniment son chagrin, il se crée ainsi à la longue un tempérament mélancolique — qui est le plus lourd fardeau dont l'homme puisse charger ses propres épaules et celles des autres.

c) Le *tempérament bilieux* est *essentiellement actif et fort,* c'est un grand avantage. Ceux qui en sont doués doivent veiller à retirer de leur volonté tout ce qu'elle est capable de donner. Ils peuvent, en effet, procurer beaucoup de services à l'Église, entreprendre et mener

à bonne fin toutes sortes d'œuvres. Ils doivent se pénétrer de leur responsabilité.

Mais leur activité même recèle un écueil. Étant essentiellement actifs, ils *manquent* souvent *de réflexion et de mesure.* Ils sont portés à se fier trop à leurs ressources, à leur initiative. Ils attaquent leurs défauts avec plus de violence que d'endurance. Ils oublient la mansuétude et pour eux-mêmes et pour leur prochain. Dans la conduite des autres, ils ignorent la condescendance, ils dominent plus par la crainte qu'ils ne gouvernent par l'amour, ils ne s'adaptent pas aisément au tempérament et à la manière de voir des autres.

d) Le tempérament *flegmatique* peut être *fort* ou *faible.* Le flegmatique faible est un aboulique, un être sans énergie. Il n'est question ici que du flegmatique fort.

Il jouit — et c'est sa qualité — *d'une volonté réfléchie et persévérante.* La connaissance sensible, surtout l'imagination étant peu vive, sa vie d'émotions ne sera pas intense. L'intelligence peut ainsi *réfléchir* froidement, peser les motifs, calculer les chances de succès. La volonté se trouvera ainsi en parfaite possession d'elle-même et de son action ; elle sera calme et éclairée. De plus, si, avant d'agir, elle fait peser par l'intelligence tous les motifs, elle ne verra aucune raison de changer et ainsi elle sera *persévérante.*

Ce qui fait l'avantage du flegmatique constitue, s'il n'y prend garde, son danger. Comme il ne trouve nul ressort dans aucune de ses facultés sensibles, sa *volonté manquera d'élan* pour l'action. De plus, constatant en lui-même l'absence des passions vives du sanguin, des passions profondes du nerveux, des passions bouillantes du bilieux, il se croit facilement vertueux, par cela seul qu'il n'est pas méchant. Il se croira donc dispensé de réagir contre lui-même et s'il est religieux, il ne fera pas un usage excessif des cilices et des disciplines.

Certes, il serait exagéré d'accorder une importance trop considérable aux divers tempéraments ; il est cependant raisonnable d'en tirer tous les avantages qu'ils peuvent fournir à la volonté. Dans l'homme tout est don de Dieu. Si le péché a gâté l'œuvre du Créateur, il ne l'a pas détruite. Nous devons prévenir les tristes conséquences du péché et nous servir des bonnes qualités et des dispositions favorables à la vertu dont Dieu nous a gratifiés.

CHAPITRE V

CAUSES AFFAIBLISSANT LES RESSOURCES NATURELLES[1]

ART. I. — PSYCHASTHÉNIE. — IDÉE OBSÉDANTE. — SCRUPULE

I. — SA NATURE

a) Cette maladie, comme son nom l'indique, est une *faiblesse,* non pas précisément une faiblesse de l'organisme [2], mais de la partie *immatérielle* de notre être, de l'âme, de ses facultés et, par conséquent, de leurs actes.

Elle consiste proprement dans la *disproportion constante qui existe entre la fin à atteindre et les forces dont l'âme dispose.*

Au fur et à mesure que cette fin à réaliser apparaît plus difficile ou plus complexe et plus nécessaire, la faiblesse de l'âme se manifeste plus grande.

1. S. Alph., *Œuvres ascit.,* t. X, chap, vu, vin, x, xi. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même,* 2e série ; *L'obsession et le scrupule.* — Raymond (R. P.), *Le guide des nerveux et des scrupuleux,* p. I. — P. Janet, *Les névroses.* — Ribet, *Ascétique chrétienne,* ch. il. — Pitres et Regis, *Les obsessions et les impulsions.*

2. S'il y a lésion de l'organisme, ce qui est probable, cette lésion n'est pas connue jusqu'ici et n'empêche pas que la maladie soit, avant tout, psychique. — Eymieu, ibid., p. 114.

On comprend déjà comment cette maladie peut revêtir toutes sortes de formes, se montrer avec une intensité plus ou moins grande, se limiter à un certain nombre d'actes ou envahir tout le champ de la conscience.

b) Pour connaître cette gradation, il suffirait de savoir celle de la difficulté même des actes à poser ou des fins à atteindre. Or, cela nous est possible dans une certaine mesure.

Atteindre la fin dernière est certainement la tâche la plus difficile. Elle se subordonne, en effet, tous les actes de la vie, toutes les autres fins secondaires ; son obtention requiert toute l'activité de l'homme et cela pendant son existence entière ; enfin à son acquisition ou à sa perte est intéressé le bonheur non seulement de la vie présente, mais aussi de la vie future. La fin dernière à atteindre, telle est donc la grande réalité de notre existence ici-bas, et tout le reste ne mérite notre attention que dans sa relation avec elle.

Remarquez que ces considérations ont leur valeur, proportion gardée, pour tout homme, car forcément chacun se fixe un but à atteindre. Cette fin, chacun la conçoit plus ou moins grande, désirable, propre à le rendre heureux, enfin plus ou moins *dernière* selon l'importance qu'il y attache.

Après la fin dernière à atteindre, se présentent, en ordre descendant, les moyens qui y conduisent.

Tels sont les actes de notre volonté : amour de la fin, désir, décision, etc. ; telles les fonctions de notre intelligence : attention, réflexion, mémoire ; telles

encore les émotions ou mouvements de nos passions et, dans l'ordre surnaturel, la pratique des vertus : charité, foi, espérance, pureté, la prière, la bonne réception des sacrements, surtout l'Eucharistie et la Confession.

Plus bas encore se présentent la simple perception concrète de tous ces éléments qui doivent concourir à la fin, puis les actes concrets indifférents au but à atteindre, enfin les idées abstraites, les raisonnements ne concernant aucunement ni la vie morale ni la vie concrète de notre existence.

c) Cette gradation est nécessairement imprécise, parce qu'elle doit se faire d'après la connexion plus ou moins grande de ces moyens avec la fin à atteindre, d'après les difficultés que présente la mise en œuvre de ces moyens, d'après l'importance du but à poursuivre, enfin d'après l'estimation que fait de tous ces éléments chaque âme en particulier.

Le principe reste le même : plus un but à atteindre ou un acte à poser apparaissent complexes et importants aux yeux du sujet, plus vite sera épuisée sa réserve de force psychologique pour réaliser ce but, et plus facilement se présenteront les phénomènes de la psychasthénie.

II. — PHÉNOMÈNES

La disproportion consciente entre la force dont dispose l'âme et la fin qu'elle désire atteindre se manifeste nettement dans la *volonté,* dans la *conscience,* dans le *sentiment.* Elle se trahit aussi par certains *-phénomènes d'ordre inférieur.*

a) Les psychasthéniques éprouvent tout d'abord une grande impuissance à *vouloir.* Ils ne parviennent qu'avec difficulté à se décider, surtout si les choses ont quelque importance. Même dans celles qui n'ont aucune conséquence, ils hésitent, ils tergiversent.

Leur volonté fait examiner, peser, réexaminer encore et à la fin elle pose l'acte — il le faut bien — sans avoir été bien décidée, sans avoir, comme disent les psychasthéniques, formé la conscience.

Cette impuissance, cette indécision de la volonté produit dans l'âme la *lassitude,* la langueur. Elle est mécontente d'elle-même, elle s'épuise en regrets stériles, elle s'irrite contre elle-même et finit par tomber pendant quelques heures ou quelques jours dans l'abattement, la tristesse noire.

Impuissante vis-à-vis d'elle-même, la volonté l'est encore davantage vis-à-vis des autres facultés. Elle parvient difficilement à mettre en train l'intelligence pour vaquer aux affaires ; elle ne réussit qu'avec peine à fixer l'attention, à exercer la mémoire. Celle-ci oublie à mesure qu'on avance. La volonté sent très bien qu'elle est impuissante à ramasser toute la conscience, à coordonner tous ses éléments, à se posséder, à se sentir maîtresse chez elle. Certains éléments restent obstinément rebelles à son action et ainsi la conscience tend à se dissocier.

Le psychasthénique, dans cet état, éprouve fréquemment la *peur de perdre la raison.*

b) Si la volonté manque elle-même d'énergie, si

elle ne parvient qu'avec peine à mettre à l'œuvre les autres *facultés* et, en particulier l'intelligence, il est nécessaire qu'il en résulte des *troubles profonds dans la vie consciente :* c'est le second caractère du psychasthénique.

i° La force vitale dont le malade dispose est insuffisante, l'énergie de la volonté est diminuée, l'intelligence ne parvient à s'occuper qu'avec difficulté. De là naît un véritable trouble dans la conscience 1.

La perfection de notre vie consciente dépend, en effet, surtout de deux causes : de la raison qui parvient, par un travail de réflexion, à se rendre un compte exact de ses propres idées, de ses actes, des événements et de tous les éléments qui constituent la réalité concrète de la vie ; elle dépend ensuite, de la volonté qui parvient à grouper tous ces éléments, à les coordonner, à en composer une synthèse, à les diriger vers une même fin.

Or, d'une part, l'intelligence du psychasthénique n'a pas la force de saisir avec certitude les différents éléments de la vie concrète et, d'autre part, sa volonté n'a pas le pouvoir de les synthétiser : de là trouble, imperfection de la vie consciente.

2° *a)* Mais ce n'est là que le commencement. Cette impuissance de la conscience va produire les *idées obsédantes* et, sur le terrain moral, le *scrupule.*

Le psychasthénique a conscience de la disproportion qui existe entre ses forces et le but à atteindre ;i.

i. Il est ici question, cela va sans dire, de la conscience psychologique et nou -pas de la conscience morale.

il sent, d'une part, sa propre incapacité ; d'autre part, il aperçoit la beauté de l'idéal à réaliser. Il y aspire, il sait que son bonheur en dépend, que, sans cet *idéal,* sa vie est de nulle valeur.

La conséquence en est que la volonté pousse sans cesse l'intelligence à chercher de nouveaux moyens d'atteindre un but si ardemment aimé, à examiner sans cesse la nature des actes qu'elle a posés dans le passé, à prévoir l'avenir, à surveiller le présent, à peser chacune de ses actions pour s'assurer si elles tendent vers la fin. Ces recherches, ces examens répétés se porteront avant tout sur ce qui intéresse le plus le malade, sur ce qu'il lui importe le plus de savoir. Mais plus il scrute et s'engage dans ses réflexions, plus il hésite, plus il doute. L'impuissance d'arriver à une certitude augmente à mesure que les efforts pour l'atteindre se multiplient, et plus se fixe l'incertitude, plus aussi l'esprit s'opiniâtre à examiner. C'est là *Vidée obsédante.*

On voit que celle-ci a généralement pour objet une chose qui intéresse le malade, un acte dont il veut assurer avant tout la valeur. La communion, les paroles de la consécration, le bréviaire, l'acte de contrition, la formule de l'absolution sont autant d'actes qui occupent outre mesure le psychasthénique pieux et le prêtre.

b) Chaque psychasthénique a ainsi une préoccupation dominante, parfois même deux ou trois préoccupations de santé, d'honneur, de religion, de morale. Cette idée ne lui laisse, dans ses moments de crise, ni trêve ni repos.

Cette idée obsédante, si on la limite à l'ordre moral, prend le nom de *scrupule* [1].

Le scrupule se présente toujours sous une forme de syllogisme plus ou moins explicite : Il faut être pur ; or, j'ai *peut-être* failli en ce point. Il faut traiter avec respect Notre-Seigneur au saint autel; or, j'ai vu par terre une tache blanche qui *peut-être* était une sainte espèce. Il ne faut pas s'exposer au péril de pécher ; or, je m'y expose *peut-être* en parlant, regardant, en gesticulant.

La majeure est toujours absolue et vraie. C'est la fin à atteindre. La mineure est toujours présentée d'une manière douteuse. Et ce doute est déraisonnable, il manque absolument de fondement ; jamais un homme dans un état normal ne le concevrait. Mais le psychasthénique n'a pas la force d'arriver à la certitude en ce point, et plus il l'examine plus il augmente sa fatigue, son embarras et accentue sa déroute.

L'idée obsédante et le scrupule se rapportent donc surtout aux actes les plus importants ou qui, pour le sujet, paraissent entourés de difficultés spéciales.

Ces actes-là étant pour l'âme les plus complexes exigent vraiment la somme de forces la plus élevée. C'est donc à leur sujet que se manifeste en tout premier lieu la disproportion entre l'acte à poser et la ressource.

c) Est-il nécessaire d'ajouter que l'impuissance du

1. S. Alph., *Prax. conf.*, n° 95-98 ; *Thiol, mor.*, L. IV, n° 177 ; L. I, n° 12; etc. ; *Œutir. ascét.*, t. XI, chap, χνιπ (II). — Raymond, *Guide des nerveux et des scrupuleux*, p. I, ch. v. — B. Rolland, *Scrupule et Psychasthénie.*

psychasthénique, sous le double rapport de la volonté et de la conscience, lui enlève habituellement tout *sentiment* de joie ? C'est la tristesse, la langueur, la perplexité et même l'angoisse qui occupent son âme. Il se rend très bien compte de son état, mais il ne sait rien faire pour y remédier.

Il est conscient de ses hésitations, il sent la torpeur envahir son intelligence, mais il ne parvient pas à s'en délivrer ; il se rend même compte du ridicule de l'idée obsédante, de l'inutilité de son scrupule, mais il est impuissant à les secouer.

d) Enfin les dernières manifestations de la psychasthénie se retrouvent dans les *manies,* les *-phobies,* les *tics,* les *agitations diffuses.*

La volonté et l'intelligence, épuisées par les efforts tentés au cours de la crise, finissent par se lasser et perdre leur vigueur. Ces efforts, ayant eu leur répercussion dans tout l'organisme, doivent produire cependant un résultat positif ou trouver un dérivatif quelconque. Toute action commencée cherche, en effet, à se frayer un chemin à travers l'organisme. C'est de là que naissent ces phénomènes *d'ordre inférieur* qui manifestent toujours, avec une absence de dignité, l'idée obsédante.

Le premier genre de phénomènes est constitué par ce qu'on a appelé les *manies.*

Ainsi, par exemple, l'effort soutenu pour chercher la certitude dans tels actes de la conscience peut aboutir à la manie des chiffres, de l'interrogation, de la recherche, de la vérification à outrance. Certains ont la manie d'interroger sur tout et sur tous

les détails ; d'autres ont celle de vérifier continuellement si leurs habits sont bien ajustés, si les meubles de leur chambre sont bien à leur place.

Une seconde classe de phénomènes comprend les *phobies* ou peurs folles. Le psychasthénique tourmenté par des idées obsédantes, des scrupules, éprouve une appréhension terrible à ne pas arriver à la certitude. Or, cette appréhension ne se calmera pas par le résultat de la recherche, puisque celle-ci ne peut aboutir. Ainsi déchaînée indéfiniment, il faut bien qu'elle se fixe, en vertu d'associations fortuites d'idées ou d'images, au premier objet qui se présente. Par exemple, certains malades n'osent pas monter seuls à leur chambre, lever les yeux au tournant d'un corridor, de peur de rencontrer des fantômes, des revenants ; de même, ils n'osent se coucher le soir sans avoir jeté soigneusement un regard dans leurs armoires ou en-dessous du lit.

Plus loin nous rencontrons les *tics,* c'est-à-dire certains actes à peine ébauchés et systématiquement les mêmes, par exemple : froncement des sourcils, crispations des mains, reniflement, grimaces, clignements des yeux. Ces tics se remarquent surtout quand le psychasthénique est en présence des autres, quand il doit prendre la parole ou poser un acte en public, ou encore quand il est sous le coup d'une vive préoccupation. Comme l'effort de volonté et d'intelligence qu'il déploie alors n'aboutit que partiellement ou même nullement, il est porté à chercher dans les tics un soulagement ou un dérivatif.

Enfin, tout au bas de l'échelle, l'effort tenté en vain par les facultés supérieures aboutit à une cer-

faine *agitation vague,* imprécise, pénible : rêverie incohérente, angoisse étrange, impression douloureuse, *malaise général.*

III. — CAUSES

Il est intéressant et utile de rechercher les causes de la psychasthénie.

La puissance de la volonté consiste à unifier, à concentrer toutes les ressources des facultés de l'homme pour les amener à concourir à une seule fin : la poursuite de son idéal. La psychasthénie ou la faiblesse de la volonté, consiste précisément dans cette impuissance à composer la synthèse de toutes les forces disponibles. Par conséquent, tout ce qui est de nature à détruire ou à réduire cette force de la volonté, peut être cause ou occasion de la psychasthénie.

a) Faiblesse de la volonté

D'abord, Dieu n'a pas nécessairement doué chaque âme d'une somme égale de vitalité et de force. Indépendamment de l'organisme auquel elle est liée, il est possible que l'âme ait été créée avec plus ou moins de perfection et, dès lors, une volonté peut se trouver, plus qu'une autre, prédisposée à la psychasthénie.

L'éducationl ensuite a laissé sur elle son empreinte. Le milieu familial ou social a pu déposer dans la volonté de l'enfant un germe de faiblesse. Qui parviendra à déterminer l'étendue lointaine de cette influence de l'éducation ? Les éducateurs savent très bien distinguer, parmi les jeunes gens, ceux dont la formation première a manqué de virilité.

De plus, les habitudes de négligence, d'inaction, d'oisiveté ont pu anémier lentement, mais sûrement, la volonté. Il en résulte qu'au moment où il faudrait déployer plus d'énergie, décider le choix d'un état dei.

i. Eymibu, 1. **c., p. II, ch. in, p. 127.**

vie, assumer une lourde responsabilité, la volonté se trouve dépourvue de la force nécessaire.

La faiblesse de la volonté, telle est donc la première cause de disproportion constatée entre la force disponible de l'âme et la fin à atteindre.

b) La seconde cause est l'intelligence.

Celle-ci est l'instrument de la volonté pour grouper tous les faits concrets, tous les éléments qui doivent former la synthèse de la conscience. Elle doit donc être douée d'une certaine puissance de coordination. La promptitude et la perspicacité de l'esprit n'y suffisent pas. On a pu constater que les personnes intelligentes sont, plus que les autres, exposées à la psychasthénie, parce que, par l'abondance de leurs idées, elles fournissent plus facilement matière à l'obsession. L'intelligence demande donc un pouvoir d'attention et de réflexion assez grand pour lui permettre de se rendre un compte exact de tous les éléments : idées, émotions, sentiments, qui doivent concourir à l'acte à poser.

c) L'émotivité est, à son tour, une cause de désagrégation intérieure, de dissociation de la synthèse que la volonté est chargée de maintenir et de reconstruire sans cesse.

Les émotions vives échappent facilement au domaine de la volonté, parce qu'elles ont leur siège dans un organe matériel, régi de ce chef par des lois nécessaires. Aussi, l'expérience prouve-t-elle que les psychasthéniques se recrutent en grande partie parmi les personnes émotionnelles. Les femmes y sont plus sujettes que les hommes, parce qu'elles vivent davantage d'impressions et de sentiments.

d) C'est pour le même motif que **l'imagination vive et désordonnée** est un facteur de la psychasthénie. Elle crée facilement des associations d'images et, par conséquent, d'idées, d'émotions, de tendances, qu'elle

oppose à la synthèse dont la volonté a le souci de maintenir la prépondérance.

e) **L'organisme** enfin est, dans certains cas, une des causes de la psychasthénie.

Il est hors de doute que l'organisme contient, par hérédité, les germes de multiples maladies morales et psychiques. Les auteurs sont d'accord à ce sujet[1]. Il n'est pas même nécessaire que les ancêtres aient été atteints de psychasthénie. D'autres affections analogues sont suffisantes pour prédisposer l'enfant à la psychasthénie.

ART. II. — HYSTÉRIE

Nous croyons utile de faire ici brièvement mention de quelques autres maladies qui tendent à rompre ou rompent en effet l'équilibre entre les ressources de la volonté et le but qu'elle se propose d'atteindre. Ces explications auront d'ailleurs l'avantage de répandre une plus vive lumière sur la notion de la psychasthénie elle-même.

I. — NOTION

De tout temps, l'hystérie a occupé les médecins et les directeurs de conscience. Que de variations se sont produites à son sujet ! Qu'on se rappelle l'énorme retentissement qu'eut, il y a quelques dizaines d'années, le nouveau système élevé par Charcot[2] et exploité aussitôt contre l'Église et ses saints mystiques. Aujourd'hui, les auteurs incrédules eux-mêmes le rejettent communément et se

1. Eymieu, l. c.
2. Lucien Roure, *En face du fait religieux,* p. III, ch. iv, p. 136.

contentent, faute de mieux, de donner de ce phénomène morbide une définition assez vague.

L'hystérie, dit P. Janet, est « une forme de la dépression mentale caractérisée par le rétrécissement du champ de la conscience personnelle et par la tendance à la dissociation et à l'émancipation des systèmes d'idées et des fonctions qui, par leur synthèse, constituent la personnalité[1] ».

D'après cette description, l'hystérie est une maladie affectant plutôt *l'âme elle-même* que l'organisme. Il est cependant possible qu'elle ait pour origine une lésion ou une altération quelconque du cerveau ou du système nerveux, mais cette lésion, si elle existe, échappe aujourd'hui encore absolument à l'investigation.

L'hystérie a donc, d'après ce premier caractère, un point de ressemblance avec la psychasthénie. Toutes deux sont, en somme ou du moins en premier heu, des affaiblissements de la force de l'âme elle-même.

Mais, à part ce rapport de ressemblance, elles diffèrent notablement entre elles[2].

II. — CARACTÈRES PROPRES

L'hystérique a un champ de conscience beaucoup plus restreint que le psychasthénique et les autres hommes dans leur état normal. Sa conscience ne perçoit qu'un nombre restreint de phénomènes

1. P. Janet, *Les névroses,* p. II, ch. III, p. 345. — Eymieu, l. c., p. III, ch. III, p. 194-200. — F. Raymond, *Névroses et psycho-névroses,* p. 7.
2. Eymieu, l. c., p. 196

extérieurs ou intérieurs : actes, idées, sentiments, événements. Le reste lui échappe et se perd sans qu'il s'en rende compte. Nous avons remarqué que la conscience du psychasthénique enregistrait la plupart des événements d'une manière assez vague et trop peu précise pour en donner une certitude inébranlable, mais pourtant elle se les assimilait. Chez l'hystérique, ces phénomènes sont perçus, mais seulement dans la simple intelligence ; en d'autres mots, ils entrent dans la conscience directe sans parvenir jusqu'à la conscience réflexive, jusqu'au moi conscient.

La conséquence en est que chez l'hystérique existe une tendance à la dissociation de la personnalité. Certains éléments, n'étant pas assimilés par la conscience reflexe, n'entrent plus en ligne de compte. Une demi-personnalité se constitue grâce aux quelques éléments incorporés, les autres restent dans la conscience directe ou la subconscience. L'âme semble n'avoir pas assez de force pour s'assimiler au moi conscient tous les phénomènes.

Mais cette force peut s'exercer, à un certain moment, sur les autres éléments non encore incorporés par la conscience, pour les rendre à leur tour conscients et, dans ce cas, la première série rentre forcément dans l'ombre de la subconscience.

Il se produit donc une dislocation de la personnalité : tantôt c'est un *moi,* tantôt un autre *moi* qui se présente au malade.

Dans la psychasthénie cette dissociation de la personnalité n'est pas possible. Il y a bien une tendance, un commencement de dissolution, parce que

la conscience n'enregistre les phénomènes qu'avec difficulté et ne parvient pas à assigner à chacun sa vraie place dans la synthèse intérieure, mais les phénomènes, étant enregistrés, ne se perdent pas. N'étant pas associés, ils peuvent sans doute se combattre, se contrarier, mais ils ne parviennent pas à se supplanter les uns les autres.

Ce fait explique les souffrances intimes causées au psychasthénique par cette tension intérieure. L'hystérique, lui, ne souffre pas de son mal. Quand un groupe de phénomènes s'efface de sa conscience ou simplement n'atteint pas à son niveau, le malade ne s'en aperçoit pas. La dissociation chez lui est complète et, par conséquent, elle ne constitue pas un contraste pénible. Ce n'est pas un déchirement, comme chez le psychasthénique, c'est une ablation, une suppression.

Pour être inconscient et sans souffrance, le désordre de l'hystérique en est d'autant plus grave.

Chez lui, ce n'est plus simplement l'affaiblissement de la mémoire qui résulte de la psychasthénie, c'est *Yamnésie,* c'est la perte complète de toute une série de faits ; ce n'est pas seulement un abaissement des sensations, c'en est la suppression, c'est *Yanesthésie* pour une partie du corps ou des organes sensibles ; ce n'est plus une simple gêne à poser telle ou telle action, c'est la ÿaraZysfe ou la suppression radicale de telle ou telle fonction de l'organisme.

Les idées qui hantent l'hystérique ne sont plus simplement bizarres comme celles du psychasthénique, ce sont des idées franchement absurdes, que

la conscience ne contrôle plus et que le malade admet comme raisonnables[1].

III. — Les *degrés* dans l'hystérie sont multiples. Il y a des hystériques qui ne présentent pas les accidents mentaux dont il vient d'être fait mention ; il y en a même quelques-uns [2] qui, par suite de l'impression de l'intelligence et de la sensibilité résultant de la névrose, manifestent des qualités supérieures d'esprit et de cœur.

En général, cependant, on reconnaît sans trop de difficulté les personnes hystériques, même celles dont la maladie n'est pas trop avancée. Les hystériques ont une mentalité à part, dont le principal caractère peut se résumer dans ce fait que tout, chez eux, est mobilité et contraste : idées, sentiments, affections, instincts et actes [3].

Leur intelligence, à part quelques rares exceptions, n'a aucun esprit de suite, ni aucune idée résolue ; aussi sont-ils incapables de mener à bien une affaire sérieuse. Leur caractère est bizarre, capricieux ; leur sensibilité exagérée et sans aucune proportion avec la cause qui la provoque ; leur enthousiasme est irréfléchi, leurs affections, leurs sentiments perpétuellement changeants. Ils excellent en duplicité, fourberie, habileté à simuler, à tromper, à inventer ; ils éprouvent le besoin constant de se rendre intéressants, de se donner en spectacle, d'attirer l'attention des autres. En somme, il y a, dans leurs actes, un manque absolu d'équilibre, qui s'explique facilement par la présence dans la subconscience, d'idées, de faits, de sentiments que la con-

1. Pour avoir une idée complète de ces symptômes hystériques dans leur opposition avec les symptômes psychasthéniques, le directeur spirituel peut lire avec fruit l'intéressant livre de M. P. Janet, *Les névroses.*

2. E. Regis, *Précis de psychiatrie,* L. II, sect. II, ch. iv, sect. II, art. II.

3. E. Regis, *Précis de psychiatrie,* p. 89.

science réflexe n'est pas parvenue à enregistrer. Cet ensemble de phénomènes subconscients constitue une espèce de personnalité secondaire, accessoire, qui, à certains moments, manifeste sa présence par des manières d'agir bizarres et déconcertantes, et, dans certains cas, par les symptômes plus graves d'anesthésie, de paralysie ou de délire.

ART. III. — LA NEURASTHÉNIE

I. — *Notion.* Comme nous l'avons vu plus haut, la neurasthénie peut être une des causes de la psychasthénie, mais tout psychasthénique n'est pas neurasthénique, ni réciproquement.

La neurasthénie[1] d'après le sens même du mot, est une faiblesse nerveuse. C'est donc une dépression habituelle du système nerveux, dont la force tombe en dessous de la moyenne requise pour suffire aux besoins de l'organisme. Son premier effet est une lassitude habituelle, un sentiment de fatigue et de pénible inquiétude. Cette fatigue est très souvent accompagnée de maux de tête et de mauvaise digestion. La faiblesse du système nerveux diminue le sécrétion des glandes gastriques, l'estomac se paralyse ; les aliments continuent à y séjourner et subissent des fermentations anormales. Par suite, la digestion se fait lente et incomplète. A son tour, cette digestion imparfaite appauvrit le sang, donne naissance à des intoxications qui vicient le sang de l'organisme. Ainsi la débilité nerveuse s'accroît insensiblement, se répercute dans la partie la plus

1. F. Raymond, *Névroses et psycho-névrose,* p. 17. — P. Hartenberg, *Psychologie des neurasthéniques.*

sensible de l'homme, c'est-à-dire, la tête, le principal centre de tout le système nerveux. Cette fatigue organique a son contrecoup dans la vie organique de l'âme elle-même et peut produire, comme il a été dit, la psychasthénie.

Le siège du mal est donc ici le système nerveux et non plus les fonctions de l'âme. En d'autres termes, la neurasthénie est une maladie physiologique affectant l'organisme et, non pas psychique atteignent l'action des facultés de l'âme.

On comprend, d'après cette différence, que la neurasthénie ne se produit généralement que lentement et qu'elle peut disparaître assez facilement par le repos, le calme, les distractions, en un mot par la restitution des forces au système nerveux. La psychasthénie, au contraire, vient souvent à l'improviste, elle s'établit en permanence dans les facultés et le simple repos est impuissant à la faire disparaître.

II. — *Symptômes,* De plus, le neurasthénique, à moins que sa faiblesse nerveuse ne se répercute jusque dans les fonctions de l'âme, n'a de préoccupations que pour un seul point : sa santé. Ce n'est, en effet, que d'une insuffisance de force nerveuse qu'il a à se plaindre. Les idées obsédantes et les scrupules du psychasthénique ont pour objet des choses bien plus élevées, plus nobles ; elles regardent ce que l'homme a de plus cher, de plus précieux : sa foi, sa pureté, son honneur, sa famille.

Aussi la tristessse et les abattements de ces deux sortes de maladies se reconnaissent, en règle géné-

raie, sans difficulté. Une fois que le neurasthénique a constaté son mal, il en accepte l'idée et cherche les moyens de guérir ; il s'astreint facilement au repos qu'on lui impose. L'obsédé, au contraire, se sent condamné à une lutte intérieure qui ne lui donne ni trêve ni repos ; il est déchiré par des tendances contraires, harcelé par de pénibles doutes et plus occupé de son triste état intérieur et des conséquences qu'il prévoit vaguement, que des remèdes à employer pour arrêter et diminuer son mal.

Telles sont les indications générales qui peuvent servir au directeur des âmes à discerner ces maladies. Il doit apporter le souci le plus consciencieux à établir ce diagnostic. La conduite à tenir vis-à-vis d'un neurasthénique diffère absolument de celle qu'il faut adopter vis-à-vis d'un hystérique ou d'un psychasténique.

ART. IV. — REMÈDES A CES MALADIES

Les maladies qui viennent d'être exposées manifestent une disproportion entre la fin à atteindre et la force disponible de la volonté. Elles portent, en effet, directement atteinte à la réserve vitale de l'âme elle-même. Elles ont donc un caractère commun et, dès lors, il nous est permis d'indiquer brièvement le traitement applicable à toutes trois.

I. — Le *principe général* est le suivant : Si la réserve vitale de l'homme est tombée en dessous de la normale et, par suite, se trouve impuissante à produire son œuvre, il est nécessaire d'en relever la tension.

a) Pour augmenter cette tension, il est nécessaire d'éviter le *surmenage* tant *mental* que *physique.* Celui-ci a lieu quand l'effort dépensé dépasse le capital des forces. Il peut se présenter soit par excès d'application à l'action, soit par excès de durée. Et, dans les deux cas, l'effet est le même. Il peut s'engendrer à la suite de n'importe quel exercice : la prière, l'étude, la réflexion, la promenade, la conversation. Le névropathe devrait être l'homme le plus pondéré, le plus paisible du monde. Il est précisément tout le contraire. Le remède voulu consiste donc à être calme, à ne jamais dépasser la mesure de ses forces.

Il y a aussi le surmenage *sentimental.*

Comme je m'adresse à des âmes désireuses de perfection, je n'ai pas l'intention de désigner par ce mot ces lectures, ces rêveries qui excitent les instincts les moins nobles de l'humaine nature, mais simplement ces sentiments de profonde tristesse, de noire mélancolie, de prostration morale auxquels les expose leur maladie. Rien n'épuise les forces comme ces crises douloureuses. Sans doute toutes ne sauraient être évitées, mais il est possible de diminuer notablement et la perte de forces qu'elles causent et le surmenage qu'elles occasionnent. Il importe pour cela que la volonté ne s'abandonne pas à ces impressions, qu'elle demeure calme et sereine au milieu du trouble des facultés sensibles.

Éviter le surmenage dans les idées, dans les sentiments et dans les actions, tel est le principe que, par des efforts sérieux et appliqués, le névropathe doit faire entrer dans sa vie. Le directeur prendra

comme règle de revenir sans cesse sur ce point capital.

IL — Outre les règles générales qui précèdent, quelques indications spéciales concernant le psychasthénique sont nécessaires.

Ce qui fait le plus de mal à ces malades, c'est le scrupule.

a) Le scrupuleux doit commencer par se persuader que sa maladie le rend incapable de se guider lui-même, que son intelligence est impuissante à établir des certitudes au sujet de ce qu'il lui importe le plus de savoir, que son jugement personnel est exposé à l'induire constamment en erreur.

δJ Cette conviction acquise, il importe de s'adresser à un homme de confiance, assez instruit et assez judicieux pour saisir la vraie situation, assez bon et assez patient pour entreprendre ce long et pénible travail de reconstruction mentale, assez ferme pour imposer sa volonté, assez habile et énergique pour trancher à l'instant les mille difficultés du malade.

c) Le choix du directeur étant arrêté, l'âme doit, avant tout, *vouloir* sérieusement se procurer la guérison. On rencontre des obsédés, des scrupuleux qui, tout en souffrant de leur mal, ne se résignent pas à s'en dégager. Se sentir inquiet leur procure une certaine assurance sur leur état et l'idée de se savoir troublés leur donne un étrange repos.

d) Voulant sortir de son mal, le psychasthénique doit se résoudre à *obéir.* C'est le grand et, pour ainsi dire, l'unique moyen de guérison. Or, le seul conseil que peut donner un directeur à ces âmes tourmentées, *dont le souci constant est d'éviter le mal,* est celui-ci : *Avancez et agissez hardiment, tant que vous n'avez pas l'évidence que vous commettez un péché mortel ou véniel.* Dès que l'envie vous prend d'examiner un acte à poser ou à

omettre, passez outre et agissez sans crainte, car certainement l'évidence fait défaut. Celle-ci exclut la possibilité, l'idée même d'examen. Ce principe vaut pour tout scrupuleux et pour toutes les idées qui l'obsèdent, nonobstant toutes les réflexions et toutes les craintes qui peuvent surgir, en dépit de la prétendue ou réelle ignorance du directeur auquel le scrupuleux craint de n'avoir pas tout dit ou de n'avoir pas tout expliqué. Ce principe ne souffre aucune exception : il vaut aussi longtemps que le directeur l'applique, il supplée à toutes les ignorances de la part du malade, il le dispense de toute recherche sur la science ou la capacité, ou les lumières du directeur, ou les raisons qui légitiment le principe lui-même.

Que le directeur le maintienne fermement, qu'il n'hésite jamais dans son application, qu'il ne le laisse pas discuter, qu'il résolve pour lui les difficultés du scrupuleux, qu'il en exige rigoureusement l'application.

L'expérience de chaque directeur d'âmes prouve surabondamment combien ce principe est efficace pour guérir les scrupuleux obéissants.

DEUXIÈME PARTIE

RESSOURCES SURNATURELLES[1]

Remarques Préliminaires.

I. — A vrai dire, nous connaissons jusqu'ici bien peu de chose de nos vraies ressources. La fin à atteindre est en effet surnaturelle. Elle est la divine Charité animant toute la vie du chrétien comme elle anime celle du Christ lui-même.

Au delà des facultés naturelles il faut donc des facultés surnaturelles. Au delà de l'amour naturel pour le bien, qui fait la force de la volonté, il doit y avoir un amour surnaturel élevant cette volonté et la faisant tendre sans relâche vers son idéal. Au delà de la nature humaine et greffée sur elle, nous devons trouver en nous une nature divine qui nous rende capable de mener avec le Christ la vie divine[1].

i. S. Alph., *Op. dogm.,* **t. II;** *Hist. haer. confutationes; Magnum precationis adjumentum; Œuvres ascét.,* **passim. — S.** Th., **1-2, q. 109-114. — Joannes a** Sancto Thomae, *Op. theol. spec.,* **t. VI. —** Frogbt, *L'Inhabitation du Saint-Esprit; Revue Thomiste,* **1890, p. 535. —** Friaque, *Le Saint-Esprit.* — Dubois, *De Exemplarismo divino,* **t. II, n° 961, n° 1121, t. III, n° 986,1055, t. IV, n° 950,986,** 1 ›'›5. **—** Billot, *De gratia Christi.* — Labauche, *Leçons de thiol, dogm.,* **t. II. —** Ribet, *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne.* — Desurmont, *Charité sacerdotale,* **t. I, ch. iv.**

au sein de l'adorable Trinité. Cette participation à la nature divine s'appelle la *grâce sanctifiante.*

II. — Pour tendre vers son idéal surnaturel, la volonté enrichie de cette grâce a besoin d'être mise en mouvement. Qu'est-ce qui lui imprime ce mouvement ? Quel est le principe moteur sous l'impulsion duquel la volonté poursuit sa fin dernière ? Ce principe moteur est double. Tantôt il est intérieur : la *raison* éclairée de la lumière de la foi ; tantôt il est extérieur : *Dieu* lui-même illuminant l'intelligence et embrasant la volonté [1]. Quand la raison éclairée par la foi présente un moyen propre à faire atteindre la perfection, notre volonté à l'instant se sent portée à l'embrasser et vraiment elle peut le faire *si elle le veut.* Mais quand Dieu jette dans l'intelligence une illumination subite, quand il allume en même temps dans la volonté un désir ardent, l'âme se sent *irrésistiblement* portée vers le bien [2].

L'existence de ces principes moteurs ne fait de doute pour personne [3]. La théorie ici est confirmée par l'expérience des âmes.

III. — Quel que soit le principe moteur chargé de diriger la volonté, que ce soit la raison ou la divine inspiration, notre premier soin doit consister à obéir à cette impulsion. Cette obéissance entière, cette docilité totale à la voix de la raison éclairée de la

1. S. Th., 1-2, q. 68, a. 1.
2. S. Th., III, *Sent, dist.,* 34, p. 1, a. 3 ; 1-2, q. 68, a. 1, ad. 3.
3. Jos. Schrtjvers, C. SS. R., *Le double principe moteur de la Vie spirit.* (Revue Bohoslovia, n. 9, pp. 177-200 et 298-313. Leopoli, 1931.)

lumière de la foi, ou bien à la voix de Dieu, n'est pas toujours aisée.

Notre volonté, en effet, est puissamment attirée en bas par les convoitises de la chair, et en dehors d'elle-même par les attraits de la créature. Aussi pour ne pas laisser son œuvre en souffrance, Dieu a-t-il dû infuser aux facultés de l'âme certaines *habitudes* : dispositions permanentes à obéir promptement à la raison ou à l'attrait divin. Grâce à ces aptitudes surnaturelles, la volonté obéit facilement à la direction que veut lui imprimer soit la raison, soit Dieu lui-même.

Ces habitudes ne sauraient avoir toutes la même nature. La volonté, disposée à obéir quand la raison l'appelle, ne l'est pas nécessairement pour cela quand Dieu parle. L'intervention directe de Dieu auprès de la volonté se fait d'une tout autre manière : elle est forte, subite, impérieuse. L'appel de la raison est discret, il permet la discussion, il ne s'impose pas. La volonté a donc besoin de deux sortes d'habitudes vertueuses, dont la première dispose à obéir à la voix de la raison et dont la seconde l'aidera à suivre l'appel de Dieu. Nous appelons les premières vertus, les autres dons du Saint-Esprit [1].

IV. — Deux courants commencent donc à se dessiner dès maintenant dans notre vie spirituelle. Deux voies s'ouvrent devant nous : la voie des vertus et la voie des dons du Saint-Esprit. Notons rapidement dès maintenant les différences et lesi.

i. Saint Thomas, 1-2, q. 68. — Joannes A Sancto Thoma, in 1-2, disp. X7, art. 2, n° 17, n° 45.

points de contact des deux tendances*. Quand Dieu veut que la volonté, poursuivant sa fin dernière, obéisse à la raison éclairée par la foi, il se garde bien de substituer son action à la nôtre. Il se plie, au contraire, avec une condescendance infinie aux lois de notre propre nature humaine. Rien dans notre activité psychologique, n'est détruit ni rendu inutile ; tout, au contraire, est surélevé, fortifié. Enrichis des vertus surnaturelles, *nous restons le véritable et principal auteur* de toutes nos opérations surnaturelles, nous nous servons de la grâce, elle s'adapte à notre action, à notre libre détermination 2. Mais la conséquence de cette divine condescendance et de l'honneur que nous fait l'Esprit-Saint en obéissant à notre direction, c'est que toutes nos actions ainsi faites au moyen des seules vertus portent le cachet de notre *humaine faiblesse*.

S'il plaît, par contre, à l'Esprit-Saint d'intervenir directement dans notre âme, il suit dans son action les lois de son propre être divin. Il n'est plus le prisonnier de notre mode humain d'agir ; il agit en Dieu, fortement, bien que très suavement ; il ne détruit pas nos ressources naturelles, il les supplante par sa toute-puissante influence ; il ne détruit pas la foi ni la prudence infuses, il les dépasse. *Il se constitue le principal auteur des opérations de l'âme;* c'est lui qui dirige les mouvements des facultés d'intelligence et de volonté, c'est sa raison divine qui se met à la tête de l'activité surnaturelle de

1. Gardel, *Les dons du Saint-Esprit, Introduction.* — Friaque, *Le Saint-Esprit,* III' partie, ch. Ier. — S. Th., 1-2, q. 68.
2. S. Th., III, *Sent. dist.* 34, q. 1, a. 1, ad 2.

l'âme et en règle, d'une manière plus ou moins habituelle, toute l'économie. Cette Raison divine ne se dévoilera pas à nos yeux, tant que nous vivons ici-bas, mais elle manifestera son action sous la forme d'un instinct secret, qui engendrera dans l'intelligence une connaissance voilée, mais en même temps excitera dans le cœur un amour intense.

Procédant d'une source divine, nos actions ne porteront plus le cachet de l'humaine misère, elles seront en quelque sorte surhumaines, *supra humanum modum,* et divines [1].

En même temps notre volonté, dominée par la puissante action de Dieu, sera plutôt passive qu'active [2], son rôle consistera plus à se laisser conduire qu'à diriger elle-même, à suivre qu'à prendre les devants. Dans la voie des vertus, au contraire, elle est la maîtresse, elle commande et la grâce se fait, en quelque façon, sa servante ; son rôle, comme son mérite, y est d'être active, de guider, d'exciter la prévoyance et de pousser à l'exécution.

Les vertus et les dons procèdent tous deux de la libéralité de Dieu, puisqu'ils appartiennent au domaine de la grâce. Néanmoins les dons revêtent un caractère particulièrement gratuit. Nous nous servons des vertus infuses quand nous le voulons. Nous nous y déterminons nous-mêmes après avoir pris conseil de la raison et des lumières de la foi.

1. **S. Th., III.** *Sent. dist.* **34, q. 1, a. 1 ; Id., 35, q. 2, a. 3 ; Id., 1-2, q. 68, a. i, ad 3 ; a. 2, ad 1.**

2. **S. Th., 2-2, q. 52, a. 2, ad 1 ; Id. in** *Rom.,* **VIII, lect. 3.** *Ista enim agi dicuntur quae quodam superiori instinctu moventur.*

Sous l'action des dons du Saint-Esprit, au contraire, nous ne nous portons plus vers l'action principalement par notre libre arbitre, mais par la motion spéciale ou l'instinct du Saint-Esprit [1]. Celui-ci ne supprime pas notre liberté, il s'insinue en elle et lui fait exécuter ses propres desseins. Et comme ainsi nous sommes vraiment conduits par l'Esprit de Dieu, nous sommes vraiment fils de Dieu : *Qui spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei* [2]. Par les vertus nous pouvons devenir de fidèles serviteurs, ou même de secrets amis de Dieu ; par les dons nous devenons ses fils cachés [3].

V.— Voilà notre âme enrichie de deux espèces de ressources bien distinctes. Dieu se réserve la liberté de les mettre en activité quand et aussi longtemps que cela lui plaira. Mais cette mise en mouvement de nos habitudes réclame la présence d'un nouvel élément, d'un nouveau secours. Aucune faculté, aucune habitude, aucun être quelconque ne peut de lui-même passer à l'acte, ou se mettre en branle. Il lui faut pour cela une nouvelle intervention de Dieu, un secours actuel. Autrement notre volonté, douée de la vertu ou du don, tirerait de son propre sein un acte, un être qui n'y est contenu qu'en germe, en puissance.

Ce nouveau secours indispensable à chaque action

1. S. Th., in *Rom.*, VIII, 14, lect. 3.
2. *Rom.*, VIII, 14. Cfr. Saint Augustin, *De corrept. et gratia*, cap. II, n. 4 ; Id., *De gestis Pelag.*, cap. III.
3. Ruysbroeck, *Dat Hantvingherlyn oft van den blickende steene*. Il y distingue trois classes d'âmes : *ghetrouwe knechten, heymelicke vrienden, verborghene sonen*.

nouvelle à poser[1] s'appelle la grace actuelle. Cette grâce est soit *suffisante,* soit *efficace,* d'après l'énergie que le Saint-Esprit se plaît à lui communiquer. Son action, en effet, n'est limitée que par sa divine volonté. Mais, soit suffisante, soit efficace, la grâce actuelle doit être *surnaturelle.* Pour être à même de remplir son rôle, elle doit être proportionnée aux puissances surnaturelles qu'il s'agit de mettre en mouvement.

VI. — Ainsi la volonté enrichie par la divine Charité dispose de tous les éléments intérieurs nécessaires au grand travail de la sanctification. Il ne lui manque plus que le soutien extérieur. L'âme chrétienne est un membre du Christ. Ce n'est pas d'elle-même qu'elle tient sa vie surnaturelle : elle a besoin de la puiser sans cesse dans le Christ, de la soutenir, de la réparer, de la fortifier au contact du Christ. Ce sont les sacrements institués par Jésus qui subviendront libéralement à cette nécessité.

Mais comme ce divin Maître est toujours surabondant dans ses largesses, il présente aux âmes, outre les sacrements, un autre moyen extérieur, le couronnement de tous les autres : la pratique, la profession publique des *conseils évangéliques.*

La route à suivre dans cette seconde partie est donc nettement tracée. Nous aurons à mettre successivement en plus vive lumière les ressources quei.

1. S. Th., *1-2,* q. 109, a. 1. Cf. Trident. VI, c. 16. *Ille ipse Christus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit; quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur.*

l'âme enrichie de la grâce sanctifiante trouve dans les différentes vertus infuses, théologales et morales, ensuite dans les dons du Saint-Esprit, dans la grâce actuelle, enfin dans les sacrements et l'observance des conseils évangéliques.

Nous traiterons donc dans cette deuxième Partie :

CHAPITRE PREMIER

LA GRACE SANCTIFIANTE[1]

I. — NOTION

La grâce sanctifiante est un don surnaturel de Dieu perfectionnant le juste d'une manière stable à la façon d'une habitude, le rendant formellement participant de la nature divine, juste, saint, agréable à Dieu, fils adoptif de Dieu et héritier de la vie éternelle.

Comme la grâce sanctifiante est d'un ordre tout à fait surnaturel, nous pouvons seulement en avoir dès ici-bas une connaissance *analogique,* mêlée à des images et à des concepts imparfaits.

a) Retenons cependant qu'elle est une *participation à la Nature même de Dieu,* mais une *participation créée.*

Saint Pierre a dit : « Il nous a promis des choses très grandes et précieuses, ces promesses il les a accomplies afin que par ces dons nous devenionsi.

1. S. Alph., *Œuvres Dogm. Hist, haeres.,* **passim.** — **S.** Aug., *De Gratia et Libero Arbitrio,* M. **44.** *De Corr, et Gratia,* M. **44·** — **S.** Th., **I, 2, q. no** ; *De Veritaie,* **q. 27.** — **S.** Bonav., **2** *Sent.,* **D. 26.** — Herrmann, *Tractatus de Divina Gratia.* **Pars II.** — Terrien, **S. J.,** *La grâce et la gloire,* **p. 75 ss.**

participants à la nature divine. *Ut -per haec efficiamini divinae consortes naturae x.*

Le Saint-Esprit en nous communiquant la grâce, dit saint Athanase, nous oint comme d'un onguent divin qui est la propre nature divine. Cet onguent garde le suave parfum du Saint-Esprit et le communique à notre âme. Voilà pourquoi saint Paul a dit : « Nous sommes la bonne odeur du Christ[2]. » Jésus-Christ, dit-il encore, nous a marqués de son empreinte et a mis dans nos cœurs le gage du Saint-Esprit[3]. Cette empreinte conserve en elle l'effigie du Christ, et tous ceux qui sont marqués de son sceau divin gardent en eux sa fidèle ressemblance. Cette empreinte est vivante, car le sceau divin qui est le Saint-Esprit est vivant et il communique sa propre vie, sa propre vivante image[4].

Ce sceau est imprimé par le Saint-Esprit dans l'essence même de notre âme, il la pénètre jusqu'aux plus intimes profondeurs tant que celle-ci ne l'offense pas mortellement. Cette empreinte divine, cette participation à la nature même de Dieu deviendra de plus en plus fidèle et précise à mesure que l'âme aime Dieu davantage[5].

b) La grâce sanctifiante que le Saint-Esprit nous

1. 11 *Petr.,* i, 4.
2. II *Cor.,* n, 15.
3. II *Cor.,* i, 22.
4. Cfr. Didyme, *De Spir. Sancto,* 22. P. G. 39, 1052. — S. Athan., *Epist.* I, *ad Serapionem,* n. 23, etc. P. G., M. 26, n. 586.— S. Cyr. Alex., *De Trin.,* Liai. 7, P. G. M. 75, c. 1098.
5. *Gratia sanctificans est physica formalis sed analoga divinae naturae participatio.* — S. Th., 1-2, q. no, a. 3. P. 3, q. 2, a. xo ad X. — C'est l'opinion la plus commune et la plus probable. Cfr. Herrmann, ib., 821 seq.

communique est une participation à la grâce sanctifiante créée qui sanctifie l'Humanité de Notre-Seigneur. Dieu nous en fait part, mais sans s'appauvrir.

Le soleil, envoyant par toute la terre sa lumière et sa chaleur ne s'appauvrit point. Chaque cristal exposé à ses rayons est pénétré et resplendissant de la même lumière que le soleil lui-même. Ainsi toutes les âmes participant à la grâce de Jésus-Christ participent à sa beauté, à sa lumière sans que ce divin Soleil perde quoi que ce soit de son éclat. Ainsi en est-il ici-bas, ainsi en sera-t-il au Ciel : *Lucerna est Agnus* x.

c) Cette effusion de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire, de la Nature Divine dans toutes les âmes justes *ne multiplie pas* la Nature Divine, car celle-ci est une et immuable.

La même Nature Divine possédée pleinement par chacune des Trois Divines Personnes sans être multipliée, se communique d'une manière finie à toutes les âmes justes. Celles-ci, comme un pur cristal, sont pénétrées par la divine lumière de la Nature Divine et transformées dans la mesure de leur pureté et de leur transparence sans qu'on puisse dire que la Divine Nature si diversement possédée se soit multipliée ou appauvrie.

II. — EFFETS

Comme une seule et même Nature Divine est possédée bien que diversement par Dieu et par

i. *Apoc.,* xxi, 23.

chaque âme juste, il existe une union admirable, d'une part entre Dieu et sa Créature, d'autre part entre toutes les âmes justes, union d'amour, car Dieu est Charité, union de bienfaisance, car la Nature de Dieu est Bonté.

Comme la grâce sanctifiante est une Participation à la Nature Divine, les Trois Divines Personnes qui la possèdent infiniment et nous la communiquent viennent établir leur demeure dans notre âme.

Dieu nous donnant sa propre Nature nous fait ses enfants. Nous sommes donc frères de Jésus et héritiers avec lui de tous les biens de Notre Père.

Ayant en nous la Très Sainte Trinité et la Nature Divine dont vivent les Trois Adorables Personnes, nous possédons nous aussi la *Vie divine.* Non seulement nous la possédons, mais nous en vivons, nous prenons part dans notre propre âme à la même Vie divine qui fait le bonheur infini de Dieu.

HI. — DÉVELOPPER LA GRACE SANCTIFIANTE

La vie d'un être humain n'est, au début, qu'un embryon contenant en substance le corps avec le développement qu'il prendra plus tard et l'âme avec ses facultés et leur activité.

De même, au moment où elle est infusée à l'âme, la grâce sanctifiante est un simple embryon, comprenant déjà toutes les vertus et tous les dons infus simultanément et qui se développeront en leur temps.

Le gland contient déjà le chêne et le grain de froment le magnifique épi. Ainsi dans la grâce sanctifiante infusée au baptême dans l'âme de l'enfant

existe déjà mais comme dans un germe, une splendide floraison de vertus et de bonnes œuvres.

La Providence veillera sur cette âme enrichie de sa propre Nature divine. La grâce aidant la libre volonté fera fructifier tous les dons déposés en elle.

"Ce sera la perfection surnaturelle, l'idéal chrétien atteint d'une manière plus ou moins parfaite d'après la fidélité plus ou moins grande de l'âme elle-même L

i. Les Théologiens sont divisés sur le point de savoir si *Grâce sanctifiante* **et** *Charité* **sont choses identiques ou bien deux entités distinctes.**

Saint Ti.omas enseigne cette dernière opinion, suivi en cela par toute l'école Thomiste, 1-2, q. no, a. 3 ; 2 *Sent.,* **D. 26, q. 2, a. 4 et 6;** *De Verit.,* **q. 27, a. 2.**

Comme dans l'étude de la Théol. spirituelle, cette question n'a pas de conséquences pratiques, nous employons indistinctement ces deux termes.

CHAPITRE II

LES VERTUS THÉOLOGALES

ART. I — LA FOI1

I. _ notion de la foi

a) Sa Connexion avec la Grâce sanctifiante.

La Grâce sanctifiante ne descend jamais seule dans une âme. Comme une Reine, elle est accompagnée d'un cortège de vertus infuses : Vertus Morales, Vertus Théologales, Dons du Saint-Esprit.

La Grâce sanctifiante est une participation à la Nature divine ; elle vient se greffer sur la nature humaine et réalise ainsi le chef-d'œuvre qu'est le *chrétien.*

De même que la nature humaine suppose nécessairement des facultés de connaissance raisonnable et d'amour correspondant, ainsi cette nature divine communiquée au chrétien par la grâce sanctifiante, suppose une connaissance toute nouvelle, une con-i.

i. **S.** Alph., *Homo Ap.,* **Tr. IV. — S.** Thom., **2-2, q. 1-16. —** Suarez, *De fi.de.* — **J.** De Lugo, *De virtute fidei divinae.* — Billot, *De virtutibus infusis* — **thèse χι-χχιν.** *Institutio catechistica,* **P. I, c. I.—** Herrmann, **C. SS. R.,** *Institutiones theologicae. De fide.* — Dosda, **C. SS. R.,** *L'union avec Dieu,* **P. I, L. II, j. — Th. SoviON, O, È.** M., *Glaube, Hoff·, nung und Liebe.*

naissance d'ordre surnaturel. C'est la Vertu infuse de Foi qui dispose le chrétien à pénétrer par son intelligence dans ce inonde divin.

b) Sa place dans l'ordre surnaturel.

Dans la vie raisonnable le premier rôle incombe nécessairement à la connaissance. La volonté ne peut vouloir le bien s'il ne lui est pas présenté par l'intelligence. Il en est de même dans l'ordre de la grâce. La Volonté ne peut aimer les biens du monde divin avant de les connaître. Or, il appartient à la Foi de les lui manifester.

La Foi est donc le commencement, le fondement de toute vie surnaturelle.

c) Définition de la Foi.

La Foi est une vertu théologale infusée dans l'âme avec la grâce sanctifiante, nous inclinant à adhérer avec fermeté, à cause de la véracité de Dieu, à toutes les vérités que Dieu a révélées et que son Église propose à notre croyance.

II. — LA FOI EST UNE LUMIÈRE

a) Les *-principales vérités* sur lesquelles la lumière de la Foi projette ses clartés sont le mystère de la Très Sainte Trinité, l'incarnation du Verbe, la Mort et la Résurrection de Jésus-Christ, la Rédemption de l'homme, par les mérites de Jésus-Christ, l'institution de la Sainte Eucharistie et des autres Sacrements de la Nouvelle Loi, la Maternité divine de la Très Sainte Vierge, son Immaculée Conception, la Communion des Saints, en un mot l'Adoption divine avec tous les mystères qu'elle suppose.

b) **Son mode de connaître**

la Foi est une lumière surnaturelle qui nous dispose à accepter les vérités révélées, mais elle est et reste une vertu. Comme telle elle suit les règles de l'activité humaine, elle s'adapte dans son mode d'action à notre nature, à notre manière humaine de connaître[1].

La Foi ne nous donne par elle-même qu'un pur assentiment aux vérités révélées, elle ne nous en fournit point l'intelligence.

Si nous désirons avoir de ces vérités une certaine compréhension, nous devons nous servir de notre manière humaine de connaître les choses immatérielles. Cette manière consiste à nous élever de l'aspect du monde visible à la connaissance du monde invisible, c'est-à-dire, à appliquer aux objets spirituels les concepts que nous nous formons des choses revêtues de matière.

Les notions ainsi élaborées ne nous fournissent qu'une connaissance impropre, inadéquate des choses immatérielles.

c) **Éclairer la Foi.**

Cette dépendance de la Foi de notre mode humain de connaître est sans doute une faiblesse. Mais elle nous fournit l'avantage de pouvoir éclairer notre Foi, de pouvoir la raffermir dans notre esprit, la développer dans notre vie spirituelle, la rendre féconde dans notre vie quotidienne.

Pour donner à la Foi plus d'envergure et plusi.

i. Froget, *Revue Thomiste,* 1899, p. 542.

de profondeur, il faut dans la méditation et dans l'étude appliquer avec méthode et persévérance les lois du développement de notre connaissance humaine par l'attention calme et soutenue et par la réflexion persévérante sur les vérités et les mystères de notre sainte religion.

III. — LA FOI EST UN DON

a) Développer sa Foi.

Dieu nous accorde le don de la Foi à titre gratuit, comme une semence de vie surnaturelle jetée dans notre champ par l'effet de sa seule bonté.

Mais une fois ce don concédé, Dieu exige que nous le protégions et que nous le développions.

La semence de la Foi lèvera dès que l'âme commencera à jouir de la raison. Mais au début elle ne sera qu'une plante frêle et délicate. Si l'âme ne l'entoure de soins multiples, elle sera étouffée par la multiplicité des impressions sensibles, par l'ivraie des préoccupations humaines.

A mesure que l'âme prend conscience d'elle-même, elle doit donc développer en elle-même sa Foi, par l'instruction religieuse, les exercices de dévotion, la réception des sacrements ; elle doit chercher un appui dans le bon exemple, les leçons des parents et des maîtres chrétiens ; elle doit enfin positivement nourrir sa Foi en en multipliant les actes et la reproduire en sa vie.

b) Défendre sa Foi.

La Foi du chrétien est combattue de mille manières. Elle est exposée dans les conversations anti-

religieuses où Dieu est nié ou blasphémé, où l'Église et le Sacerdoce sont calomniés ou ridiculisés.

Elle est attaquée chaque jour dans des milliers de livres mauvais et de journaux impies.

Elle est affaiblie dans le cœur de ceux dont la vie est déréglée : les âmes vicieuses voudraient, en niant Dieu, éteindre les remords de leur conscience.

Elle est positivement persécutée comme une ennemie par ceux qui, de nos jours surtout, prêchent la révolte ouverte contre Dieu et son Église.

Quelle armée formidable d'ennemis se dresse ainsi contre le Foi du chrétien, déjà au sortir de l'enfance.

Quels soins minutieux il doit prendre non seulement dans la jeunesse, mais jusqu'à la mort pour se soustraire aux maximes pernicieuses, fuir les mauvaises compagnies, éviter les lectures dangereuses ou simplement suspectes et combattre la sensualité et l'orgueil qui sont les sources principales de toute incrédulité.

ART. II. — L'ESPÉRANCE[1]

I. — NOTION

L'Espérance est une vertu théologale infuse disposant l'ame à attendre fermement, avec le secours divin, la béatitude éternelle et les moyens de l'atteindre.

x. S. Alph., *Œuvres ascét.,* **t. VI** ; *Œuvres morales,* **L. II** ; *Grand moyen de la prière,* **P. II, ch. iv, n. 2.** — **S.** Thom., **1-2, q. 17-22** ; *Quaest. disp, de Spe,* **a. 1-3.** — Schrijvers, **C. SS. R.,** *Les âmes confiantes.* — Garrigou-Lagrange, **O. P.,** *La Providence et la Confiance en Dieu,* — De Jaegher, **S. J.,** *Confiance, Méditations.*

Pour arriver à la possession de notre Fin dernière surnaturelle, il ne suffit pas de la connaître par la Foi, il faut encore y tendre et pour y tendre, il faut la croire réalisable.

L'objet premier de cette vertu est donc l'éternelle béatitude, en d'autres termes, Dieu lui-même qui fera notre bonheur éternel. Mais nous espérons en même temps toutes les choses naturelles ou surnaturelles qui peuvent être un moyen nécessaire ou utile à l'obtention de cette fin.

L'Espérance est appelée aussi couramment *confiance,* surtout quand elle atteint un certain degré d'intensité.

II. FONDEMENT

Le fondement de la vertu théologale d'Espérance est Dieu, *bon, tout-puissant* et *fidèle dans ses promesses.*

a) Dieu bon.

i. Dieu est la Charité par essence : *Deus caritas est*[1]. Il est donc aussi la Bonté par essence. Dieu aime les âmes en état de grâce d'un amour infini, aussi longtemps qu'elles ne Le rejettent pas par un acte conscient de leur libre volonté. Dieu porte aux âmes un amour réel, efficace, sincère, désirant faire part de sa propre vie, de sa divine amitié, de son propre bonheur à tous ceux qui veulent accepter ses bienfaits. *In caritate perfetua dilexi te, ideo attraxi te miserans*[2]. Je t'ai aimé d'un amour éter-

1. I Joan., iv, 8.
2. JEREM., XXXI, 3.

nel : voilà pourquoi, dans ma compassion à la vue de ta misère, je t'ai attiré vers moi.

2. De cette bonté infinie, Dieu nous a donné des preuves capables de jeter dans la stupeur toute âme attentive : l'incarnation, la Passion avec ses abaissements, ses tourments et ses tristesses sans nom, l'Eucharistie avec ses mystères de tendresse, la grâce sanctifiante avec tous les bienfaits dont elle nous comble en nous rendant les enfants de Dieu, les frères de Jésus-Christ[1], les héritiers de son propre royaume.

b) Tout-puissant.

Non seulement il *veut* nous combler de ses bienfaits dès ici-bas et nous introduire au Ciel pour y vivre près de lui, mais il en a le *pouvoir,* il en a la puissance.

Il est tout en toutes choses. Toutes les créatures sont à son service. Il soutient lui-même tout être créé, avec leurs facultés et leurs actes. Il peut faire converger à notre bien les événements, les éléments de la nature, les desseins des hommes amis ou ennemis, les dispositions de notre corps et de notre âme et jusqu'à nos fautes.

Il a dit lui-même : *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*[2]. Tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu.

c) Fidèle dans ses promesses

Dieu impose aux hommes le précepte de l'aimer

1. *Rom.,* **vin, 29.**
2. *Rom.,* **vin, 28.**

de tout leur cœur [1]. Il promet donc implicitement de leur en donner le moyen.

Le Seigneur exige de l'homme, sous peine de péché mortel, qu'il ait confiance en Dieu et espère de lui le ciel et la grâce de faire ici-bas sa volonté. Il s'oblige donc implicitement à tenir sa promesse.

Jésus-Christ dit : *Estote ergo vos perfecti sicut Pater vester perfectus est* [2] ; Soyez parfaits comme Votre Père céleste est parfait. Il a donc la volonté inébranlable de nous rendre possible l'exécution d'un tel commandement.

Dans le baptême, Dieu infuse à l'âme de l'enfant la grâce sanctifiante avec les dons et les vertus surnaturelles. Il veut donc s'obliger à lui donner aussi les moyens de développer en elle cette précieuse semence et d'arriver ainsi à la perfection.

Ce que Dieu promet ainsi coup sur coup implicitement, il le renouvelle vingt fois explicitement dans la Sainte Écriture : *Priez et vous recevrez. Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, Il vous le donnera. Priez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira.*

Dieu pouvait-il user de plus de patience pour faire accepter ses avances par le cœur défiant de l'homme si prompt à se resserrer et à se replier sur lui-même.

III. — ÉCUEILS

L'Espérance est une Vertu théologale. Son fondement

1. *Deut.*, vi, 5. — Matt., xxii, 37. — Marc., xii, 30. — Luc., x, 27,
2. Matt., v, 48.

unique est Dieu, bon, tout-puissant et fidèle dans ses promesses.

L'âme animée de cette confiance reçoit de Dieu tout ce qui lui est utile et nécessaire à la perfection chrétienne.

Pourquoi donc les âmes n'obtiennent-elles pas toujours ce qu'elles demandent ? Parce qu'elles mêlent à leur confiance un élément humain.

L'âme soucieuse de garder à sa confiance surnaturelle son caractère purement divin s'efforcera donc de ne jamais mettre son espoir, même partiellement :

a) Dans la *vertu déjà acquise.* Escompter les grâces nécessaires à la perfection, parce que pendant de longues années on a vécu saintement, c'est commettre une grave erreur. Aucune vertu n'est stable sans un secours continuel de Dieu, aucune n'est notre bien définitivement acquis. Si j'énumère mes vertus, disait saint Augustin, que fais-je sinon énumérer vos dons ?

b) Ni dans *le sentiment,* la consolation, l'intimité avec Dieu ressentie et consciente.

Ces impressions sont souvent un don de Dieu ; mais elles sont, de leur nature, instables : elles subsistent aujourd'hui et disparaissent demain.

Parfois elles ne sont même pas un don de Dieu ; mais seulement un effet d'une sensibilité exagérée, maladive.

Il peut même arriver que ces sentiments de bien-être spirituel soient produits par le démon pour garder l'âme dans un état de funeste illusion.

En tout cas, si ces consolations et ces assurances intimes viennent de Dieu, ce qui arrive certes fréquemment, elles sont un effet de sa bonté ; mais elles n'en sont pas le motif, elles sont un ornement et non pas un appui.

Celui qui aurait confiance en Dieu parce qu'il goûte ses douceurs s'expose à tomber dans le doute et le découragement quand Dieu les lui retirera.

c) Ni dans les *grâces réelles* reçues dans le passé.

Ces faveurs sont la preuve de la bonté de Dieu et non pas de la vertu déjà acquise. L'âme qui a l'espoir que Dieu achèvera en elle son œuvre ne s'appuie pas sur ses propres mérites, mais sur la bonté de Dieu qui a multiplié envers elle les marques de son inépuisable tendresse. Ainsi sa confiance reste purement surnaturelle.

Mais si l'âme considérait ces faveurs comme un capital déjà acquis et comme la garantie de faveurs subséquentes, elle se trompe. Dieu ne contracte jamais de dettes envers aucune âme même après une chaîne ininterrompue de grâces de sa part et de correspondance de la part de la créature. Même la dernière des grâces ici-bas et la plus importante, la persévérance finale, est une faveur encore entièrement gratuite que seule la prière peut nous assurer.

TV. — CONDITIONS DE LA VRAIE ESPÉRANCE THÉOLOGIQUE

a) La Coopération.

Gratia Dei mecum 1. La grâce et la coopération fidèle de l'homme tels sont les deux facteurs de toute vie chrétienne.

La grâce seule ne produit pas la sainteté. Celui qui nous a créés et rachetés sans nous, ne nous sauvera pas sans nous.

Le secours de Dieu est reçu dans une âme raisonnable. Cette âme doit donc la recevoir à la façon d'un être conscient, elle doit accepter volontairement cette grâce et *réagir* à son contact.

Plus la coopération est fidèle, minutieuse et constante, plus le progrès dans la vertu est assuré et plus aussi l'afiluence de nouvelles grâces sera abondante.

Cette coopération diffère selon les exigences de la grâce. D'un commençant Dieu n'exige pas les mêmes choses que d'une âme déjà avancée. Mais à n'importei.

i. I *Cor.,* xv, io.

quel moment de la vie spirituelle, la grâce demande d'une part le sacrifice, le renoncement, d'autre part l'Amour de Dieu et l'effort pour exécuter sa volonté.

b) La Prière ininterrompue.

Pas de perfection sans la correspondance continuelle à la grâce.

Pas de correspondance à la grâce sans un nouveau secours continuel de Dieu.

Pas de secours continuel de Dieu sans une prière incessante.

Il se trompe donc celui qui se contente d'espérer la perfection et les moyens d'y arriver s'il ne remplit pas cette condition nécessaire : la prière, la prière aussi continuelle que possible.

C'est pour n'avoir jamais compris cette nécessité inéluctable de la prière que nombre d'âmes n'atteignent jamais la sainteté de leur état.

c) La Componction habituelle.

La fidélité à la grâce ne peut, pendant la vie présente, être si parfaite qu'il n'échappe à l'âme bien des fautes passagères.

Ces fautes ne deviennent un obstacle à la générosité de Dieu que si l'âme ne s'en purifie à l'instant.

Or, le moyen de secouer toutes ces poussières, c'est la componction habituelle.

Cette componction est une disposition surnaturelle de la volonté regrettant habituellement toutes les fautes, aperçues ou non, parce qu'elles font de la peine à Dieu. Cet acte de regret formulé par l'âme contient à la fois et un amour ardent de Dieu et une confiance absolue dans sa miséricorde, et un acte d'humilité à la vue de sa propre misère et une prière pour ne plus offenser sa Souveraine Majesté.

L'âme qui a su introduire dans sa vie spirituelle la componction habituelle parvient à une grande délicatesse de conscience, elle acquiert une force merveilleuse

de résistance dans les tentations, elle obtient la grâce d'une intimité étonnante avec Notre-Seigneur et d'une confiance imperturbable dans sa divine bonté.

ART. III. — LA CHARITÉ[1]

I. — LA CHARITÉ EST UN AMOUR INFUS SURNATUREL

Dieu le donne à l'âme avec la grâce sanctifiante et tout le cortège des autres vertus infuses surnaturelles.

La Charité est un amour *gratuit : Deus prior dilexit nos* [2]. Il dépasse les exigences de notre nature humaine, il dépasse jusqu'à nos plus audacieux désirs.

La Charité nous place au niveau même de Dieu. Elle nous fait entrer dans sa compagnie, dans sa Famille ; elle nous associe à sa propre vie divine et nous appelle à partager son bonheur.

Et non seulement elle nous fait pénétrer dans son intimité, mais elle nous rend dignes de sa divine société, elle nous divinise en quelque sorte en nous communiquant la nature même de Dieu.

Et ce don gratuit, Dieu nous l'a fait spontanément, sans y être sollicité et sans en attendre quelque avantage, par simple bonté, par pur besoin d'aimer et de faire du bien.

Ce don, Dieu nous l'a fait quand nous étions des ennemis révoltés contre lui par le péché, prêts à le maudire éternellement.

1. S. Alph., *Œuvres asc.,* t. VI. — S. Th., *De Caritate,* q. i, a. 8 ; 1-2, q. io, 29 ; in III, x. *Sent. Dist.,* 27, 29. — Dit Sohmont, *La Charité sacerdotale,* 1.1, chap. iv. — Noble, O. P., *L'A miiié avec Dieu,* chap. 1.

2. I Joan., iv, 10.

II. — LA CHARITÉ EST UN AMOUR D'AMITIÉ

a) Amour de bienveillance

Grâce à ce don de la Charité, Dieu nous fournit le moyen de l'aimer lui-même et non pas principalement nous-mêmes.

Grâce à la Charité, le bien de Dieu, sa gloire, son bonheur, ses intérêts deviennent les nôtres et s'identifient avec notre propre bien. L'égoïsme, l'utilité personnelle font place au dévouement, à la bienveillance, à la générosité, au sacrifice de nous-mêmes pour le Dieu que nous aimons.

b) Amour de bienveillance réciproque.

A cet amour de bienveillance que la Charité nous permet de porter à Dieu, elle ajoute la douce certitude que Dieu nous rend amour pour amour.

C'est là l'amour *d'amitié*[1] dans toute sa perfection.

Nous jouissons du plaisir que nous faisons à Dieu en lui témoignant notre amour, notre dévouement, notre confiance filiale et notre générosité, mais Dieu se réjouit à son tour du bien qu'il peut nous faire, des grâces qu'il répand en nous, de l'intimité à laquelle il nous admet, du pouvoir qu'il nous donne sur son propre cœur.

Ce sont deux amours qui s'attirent et s'enlacent, qui donnent et reçoivent tour à tour, mais avec une attention première de se livrer et de faire plaisir.. C'est la jonction de deux vies, celle de Dieu et celle

1. 2, 2, q. 23, a. 1.
2, 2, q. 65, a. 5.

de l'àme juste, qui crée une similitude et comme une identification de pensées, de goûts, de désirs, de sentiments et d'aspiration.

L'âme épouse toutes les vues de son Dieu, ses intentions, ses volontés ; elle jouit de son bonheur et de ses perfections. Et Dieu à son tour s'insinue en elle. Il prend sur lui ses intérêts, comble ses désirs et pourvoit à ses nécessités. Il devient avec elle comme un seul et même principe d'opération divinisant ainsi toute son activité.

III. — CHARITÉ — COMMUNION DE VIE

La Charité établit entre Dieu et l'âme une Communion de vie.

La grâce sanctifiante a mis entre Dieu et l'âme une communion de nature. S'il y a communion de nature, il y a communion d'opération ou de vie.

Cette vie partagée à la fois par Dieu et par sa créature, c'est la connaissance et l'amour, car Dieu est un esprit.

Comme Dieu se connaît parfaitement en se contemplant, ainsi il se révèle, mais d'une manière imparfaite, par la Foi. Comme il s'aime infiniment, ainsi il allume dans le cœur créé son propre amour.

L'âme aimante cherche à pénétrer sans cesse plus avant dans la connaissance et l'amour de Dieu et celui-ci augmente graduellement en elle la capacité de le connaître et de l'aimer.

L'âme connaissant et aimant Dieu veut augmenter la gloire de Dieu, étendre son règne, augmenter si possible son bonheur, en communiquant à d'autres âmes cette connaissance et cet amour.

C'est le *zèle* insatiable d'une âme conquise par l'amour : Elle veut détruire partout le mal, convertir les pécheurs, satisfaire pour les offenses faites à Dieu, se sacrifier enfin elle-même comme Jésus s'est sacrifié pour nous.

D'autre part, Dieu se contemple et se complaît dans l'âme aimante ; il veut embellir sans cesse en elle sa propre image, se reproduire en elle, la rendre capable d'une participation toujours plus abondante à Sa Nature Divine.

Ce travail de Dieu, ce *zèle* de Dieu à sanctifier chaque âme davantage est le fruit de l'incompréhensible amour d'amitié qu'il lui porte.

IV. — DON RÉCIPROQUE, MAIS PAS ÉGALITÉ

Tout homme est pauvre et ce qu'il peut donner à Dieu en retour de son amour est insignifiant comparé au don de Dieu lui-même.

Bien plus, ce qu'il peut offrir à Dieu est déjà un bienfait de Dieu : en énumérant nos mérites, disait saint Augustin, nous énumérons vos bienfaits.

Cette inégalité n'empêche pas la vraie amitié, car celle-ci ne fait pas principalement attention à ce que l'ami donne, mais à l'amour qui inspire le don.

L'âme, ne pouvant égaler en générosité son Dieu, satisfera aux exigences de l'amitié en offrant tout ce qu'elle est capable de donner, tout ce que Dieu peut désirer d'elle. Cette disposition constante s'appelle la *Bonne Volonté.* Dieu s'en contente, car Dieu donne principalement non pour recevoir, mais pour satisfaire son amour, pour le plaisir d'enrichir l'âme

aimée, pour avoir la joie de donner : il aime parce qu'il est la Charité même.

A cette impuissance d'aimer Dieu autant qu'il nous aime, Jésus a remédié d'une divine façon. Il nous a fait membres de son Corps mystique, l'amour que nous portons à Dieu, Jésus-Christ, notre Chef, le prend à son compte. Ainsi ce n'est plus simplement nous qui aimons, c'est le Christ tout entier, Jésus Homme-Dieu et nous avec Lui et par Lui.

V. — LE SOMMET DE LA DIVINE AMITIÉ ICI-BAS

L'âme ne peut atteindre ce sommet que si elle adhère à Dieu par une *activité* d'amour *moralement continue* L

La seule augmentation de la grâce sanctifiante n'est pas formellement la perfection de la Charité : il faut la mise en activité.

Saint Thomas dit que l'état de perfection consiste *formellement* dans les *actes* de charité et seulement d'une manière antécédente (antecedenter) dans la *vertu* de Charité comme dans le principe de l'opération parfaite.

La perfection consiste non pas à pouvoir adhérer actuellement à Dieu, mais à adhérer de fait actuellement : elle se trouve dans la Charité agissante.

L'âme qui a beaucoup de grâce sanctifiante et peu de charité agissante est semblable à l'homme qui n'a pas développé normalement tout son organisme humain.

i. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation,* chap, in, art. 2, (note).

Cette âme vit dans la tiédeur et dans le danger de perdre un jour la grâce sanctifiante. Comme le manque d'exercice atrophie les organes, ainsi l'apathie de l'âme dans l'exercice des vertus paralyse la grâce sanctifiante et atrophie l'organisme surnaturel de l'âme.

CHAPITRE III

LES VERTUS MORALES[1] SURNATURELLES

ART. I. — ROLE DES VERTUS MORALES

I. — Dans l'ordre de la grâce, Dieu a proposé à nos efforts une fin surnaturelle qui n'est autre que lui-même. Il veut donc, puisqu'il proportionne les moyens à la fin, que nous prenions pour l'atteindre des moyens surnaturels.

Pour bien nous disposer à atteindre cette fin, la divine Sagesse nous a enrichis de trois vertus théologales : la Foi nous la fait entrevoir, l'Espérance nous excite à la poursuivre, la Charité nous la fait embrasser.

Et pour nous rendre aptes *à prendre les moyens surnaturels,* Dieu, qui a assorti les outils au travail, a dû aussi nous doter de *vertus morales* [2]. Qu'est-ce à dire ? Nous appelons morales les vertus qui ont pour but de surnaturaliser notre vie morale et de rendre méritoires de la récompense éternelle les mille détails de notre vie quotidienne.

1. S. Th., i, 2, q. 61 ; III *Sent, disp.,* 33, q. 2, a. 1.
2. Id., i, 2, q. 63, a. 3.

II. — L'existence des vertus théologales nous a ét(· révélée par Dieu même [1], le Saint Concile de Trente nous l'enseigne formellement[2]. Celle des quatre vertus morales ou cardinales est insinuée dans les Saintes Écritures[3] et appuyée sur la Tradition [4] ; elle est conforme au sentiment de l'Église [5] (>t communément enseignée de nos jours par la théologie catholique [6].

Il ne suffit pas, en effet, que la volonté enrichie de Charité, de Foi et d'Espérance, tende elle-même vers son idéal : il faut qu'elle entraîne toutes les facultés de l'homme, qu'elle pénètre toute son existence, qu'elle oriente vers Dieu les mille détails de la vie ordinaire.

La *justice* lui permet d'élever, de sanctifier sa vie *extérieure,* sa vie de relation ; la *tempérance* et la *force* regardent plutôt sa vie *intime.* La première lui communique en toutes choses une certaine modération, un certain pouvoir de *s'abstenir,* de *se contenir,* de *se dominer.* La force, au contraire, l'enrichit d'un pouvoir *à.'expansion,* d'une certaine audace pour affronter les dangers, d'une réelle énergie pour entreprendre le bien et se maintenir courageux dans les luttes futures. Enfin, la *prudence* a cette mission providentielle d'indiquer aux autres vertus *le juste milieu à tenir.* Elle imprime à la raison la

1. I *Cor.,* **in, 13.**
2. *Cone. Trid.,* **VI, c. vu.**
3. *Sap.,* **vin, 7.**
4. S. Aug., *in Ps.* **83, n. 11.**
5. *Catech. Cone.,* **pars II,** *de Bapt.,* **11, L. I. —** Innocent **III, c.** *Majores, de Baptismo.* — Clément **V,** *In cono. Viennensi: De summa Trinitate et cath. Fide.*
6. Froget, *LTnhabitation du Saint-Esprit,* **p. 263.**

rectitude de jugement et trace ainsi aux trois autres vertus morales le chemin qu'elles doivent suivre.

ART. II. — LA JUSTICE

1. — Au sens propre du mot, la vertu surnaturelle de *justice* nous dispose à rendre à chacun ce qui lui est dû : au prochain son bien[1] et à la société ce qu'elle réclame légitimement de tous ses membres[2]. Elle dispose en outre ceux qui sont revêtus de l'autorité, à distribuer avec équité à leurs inférieurs les honneurs et les charges selon les qualités et les mérites de chacun[3].

II. — Mais il y a autre chose que cette pratique sommaire de la vertu de justice prise dans son sens propre. Nous avons une foule d'autres relations et, par suite, une quantité de dettes à solder. Toutefois certaines d'entre elles, nous ne saurions les éteindre en toute rigueur de justice. Comment, en effet, rendre, dans toute sa perfection, à Dieu, premier principe de toutes choses, le culte extérieur et intérieur comme nous y invite la vertu de *religion*[4] ? Comment nous attrister assez sincèrement de nos fautes et expier entièrement par la vertu de *pénitence*[5] nos innombrables manquements ? Et même, envers nos parents, nos proches, notre patrie, saurions-nous assez exercer la vertu *de piété*[6] et recon-

X. S. Th., ,2 2, q. 57 ; q. 61. *Justitia commutaliva.*
2. Id., 2, 2, q. 6x. *Justitia legalis.*
3. Id., ib., q. 58, a. 5 et 6. *Justitia distribution.*
4. S. Th., 2, 2, q. 8x. *Religio.*
5. Id., 3, o, q. 83, a. 3. *Poenitentia.*
6. Id., 2, 2, q. 1oi. *Pietas.*

naître ce que nous leur devons, être assez *respectueux* et *obéissants*[1] vis-à-vis des personnes élevées en dignité, vis-à-vis de supérieurs ?

III. — On se fait difficilement une idée des petites et délicates relations et obligations qui nous enserrent de toutes parts vis-à-vis du prochain : c'est de leur violation que naissent tous les malaises dans les rapports de société.

Que de froissements, par exemple, de ce seul fait qu'on manque si facilement à la *vérité*[2] ou à la *simplicité*[3], en n'exprimant pas dans les paroles et les actions la vraie pensée de son esprit ; que de profondes blessures causées par le manque de *fidélité* aux promesses, par l'absence de *reconnaissance*[4], par le défaut de *mesure*[5] dans les représailles légitimes !

IV. — Combien les rapports avec le prochain seraient plus faciles et plus agréables si toutes les âmes appliquées à la perfection accordaient leur attention aux modestes vertus qu'on nomme *libéralité*[6] et *affabilité*[7], dont les mondains eux-mêmes comprennent si bien l'importance sociale !

ART. III. — FORCE ET TEMPÉRANCE

I. — La justice règle l'extérieur, la *force* et la

1. S. Th., 2, 2, q. 101-103. *Observantia, dulia, obedientia.*
2. Id., 2, 2, q. 100. *Veritas.*
3. Id., 2, 2, q. 111, a. 3, ad 2. *Simplicitas.*
4. Id., 2, 2, q. 106. *Gratia seu Gratitude.*
5. Id., 2, 2, q. 108, a. 2, ad. 3. *Vindicatio.*
6. Id., 2, 2, q. 118. *Liberalitas.*
7. Id., 2, 2, q. 114. *Affabilitas, amicitia.*

tempérance regardent surtout l'intérieur. La tempérance investit notre âme d'un certain pouvoir sur les appétits du corps, celui notamment de les dominer, de les modérer, de les contenir ; la force, elle, est plutôt un élément d'expansion, une énergie soit pour entreprendre le bien, soit pour briser les obstacles, soit pour affronter les difficultés.

Se contenir et s'élancer tour à tour, se modérer et entreprendre, se concentrer en soi-même et se dépenser au dehors, tel est le secret du gouvernement intime de l'âme.

II. — Le pouvoir de se contenir doit s'exercer avant tout quand il est question des plaisirs sensibles du goût et du toucher. L'âme, dit l'Écriture, montre plus de vaillance dans les combats intimes que les grands conquérants n'en déploient sur les plus célèbres champs de bataille.

Régler l'usage des aliments par *Yabstinence*[1], de la boisson par la *sobriété*[2], des autres plaisirs sensibles, principalement les plaisirs sexuels, par la *chasteté*[3], la *pureté,* tel est le travail intérieur des âmes, travail bien humble et souvent très humiliant, lutte pénible et à certaines heures périlleuse, travail et lutte cependant souverainement nécessaires.

La divine Charité est impuissante à unir l'homme à Dieu aussi longtemps que subsiste l'attachement aux plaisirs ici-bas. Et l'homme tient à la terre par toutes les fibres de son animalité.

1. S. Th., 2, 2, q. 146. *Abstinentia.*
2. Id., 2, 2, q. 149. *Sobrietas.*
3. Id., i, 2, q. 151. *Castitas, Pudicitia,*

Dans la vie, ces passions ou émotions jouent le rôle le plus considérable ; désordonnées, elles aveuglent l'intelligence, captivent et entraînent la volonté. Or, parmi toutes ces émotions, les plaisirs sensuels sont les plus véhéments et la victoire complète sur cette passion des sens est rare. C'est un cas bien exceptionnel de trouver une âme qui soit entièrement libre de toute atteinte sous ce rapport. Mais quelle exception plus grande encore d'en trouver qui persévèrent pendant de longues années et surtout durant toute leur vie dans ce complet affranchissement.

Quoi d'étonnant, dès lors, que les âmes disposées à monter plus haut et à s'assujettir avec docilité aux opérations du Saint-Esprit soient Si peu nombreuses ?

III. — La vertu de tempérance admet aussi un *sens plus large.* Comme elle signifie une certaine puissance de se contenir, de s'abstenir, elle s'étend à toutes sortes d'objets et devient ainsi tour à tour *mansuétude, clémence, modestie* [1].

La *mansuétude* modère la colère et la retient dans les bornes de la droite raison ; la *clémence* incline les supérieurs à être condescendants et à pardonher dans la mesure où le bien du coupable, le bien commun et la justice le permettent. Par la *modestie* l'homme se tient au rang que lui assignent ses talents, ses qualités, sa naissance et le milieu dans lequel il passe son existence. Elle tient l'homme dans *l'humilité*[2] en lui faisant apprécier sa propre personne à sa juste valeur et en l'inclinant à agir en conséquence. Elle règle la con-

1. S. Th., 2, 2, q. 143 ; q. 157. *Mansuetudo, clementia, modestia,*
2. Id., 2, 2, q. 151. *Humilitas,*

duite de l'homme au sujet de la considération[1] dont il peut être l'objet de la part de ses semblables, elle le dirige, le stimule ou le retient dans l'étude des sciences[2] à acquérir ; elle règle tout son extérieur, jusqu'à la démarche, le ton de la voix, le regard, le geste[3] ; elle l'accompagne jusque dans ses moments de délassement pour régler ses actes et ses paroles[4], elle incline enfin l'homme à mener le train de vie extérieur qui convient à sa condition[5].

IV. — Si la tempérance est un pouvoir de concentration et de modération, la *force* est une puissance d'expansion, d'endurance.

Chacun de nous l'a expérimenté : nous voulons le bien, mais des obstacles nombreux se dressent devant nous. Ce que nous voulons, nous ne parvenons pas à l'exécuter. Il est des moments dans notre existence où nous sentons douloureusement cette impuissance et où nous sommes tentés de tout abandonner.

Il faut donc développer en soi-même la vertu de *force*.

Son premier but est de donner à notre âme la *fermeté* dans la poursuite de l'idéal, nonobstant les plus grands dangers, même ceux qui menacent notre vie[6]. Dans des moments difficiles, elle modère la *crainte* que l'homme conçoit tout naturellement en face de tels périls et règle l'*audace* avec laquelle on doit les affronter.

1. S. Th., 2, 2, q. 129, a. 2. *Philotimia.*
2. Id., 2, 2, q. 166. *Studiositas.*
3. *Modestia morum.*
4. *Eutrapelia.*
5. *Modestia cultus.*
6. Id., 2, 2, q. 123, a. 5.

V. — La vertu de force a donc à remplir un double rôle [1]. Elle doit aider la volonté à réprimer toute crainte excessive, à rester ferme au milieu du danger, à supporter avec patience tous les maux corporels pour ne pas perdre un bien supérieur.

Il n'est pas toujours suffisant de prendre patience et de supporter : parfois il faut attaquer les difficultés de front et s'exposer à de grands dangers. La volonté a besoin alors *d'énergie* et de *magnanimité;* le second rôle de la vertu de force consiste à les lui donner. Les dangers de mort à subir, il faut le reconnaître ne sont pas fréquents, mais d'autres obstacles, et ils sont nombreux, nous barrent continuellement la route de la sainteté. Les hommes nous sont opposés ; on nous poursuit de railleries ; on interprète en mal nos actions les plus innocentes ; on récompense nos efforts par un sourire de pitié. Parfois la persécution s'affiche ouvertement ; elle vient du côté dont nous pensions le moins devoir l'attendre. Les événements eux aussi se liguent contre nous ; toutes nos entreprises échouent, notre santé périclite, nos forces déclinent au moment où elles semblaient nous être le plus nécessaires. Enfin les grosses difficultés surgissent du plus intime de notre âme. Nous portons peut-être en nous un fond de découragement, de pusillanimité qui menace au moindre insuccès de monter et d'envahir notre âme tout entière ; ou bien nous jetons vers l'avenir des regards anxieux pendant que notre faiblesse présente nous effraie.

Dès lors les difficultés grossissent à nos yeux à mesure que nous les regardons et la tristesse, l'abattement, le dégoût achèvent la déroute de l'âme.

Dans ces moments difficiles, la force consiste à exercer la *patience* [2], la *persévérance,* la *magnanimité* et, dans certaines circonstances, la *magnificence.*

La patience, tout d'abord, nous arme contre la tristesse, qui provient des maux ordinaires de cette vie :

1. S. Th., 2, 2, q. 123, a. 3 et 6.
2. Id., 3, 2, q. 136 ; q. 137 ; q. 129-130 ; q. 134.

la maladie, la perte des biens, la mort de ceux qui nous sont chers.

Elle en modère toutes les manifestations extérieures et intérieures : l'abattement, les soupirs, les larmes, les plaintes. Elle nous revêt de *longanimité*[1] en face de la longue et infructueuse attente d'un bien vivement espéré, par exemple, notre perfection, la grâce d'oraison. Oh ! qu'elle nous est nécessaire dans la vie spirituelle, pour attendre en paix le moment du Seigneur, ce bienheureux moment où il prendra lui-même en main la cause de notre perfection ! Sachons attendre, prier, espérer : le Seigneur ne berce jamais de fausses espérances ceux qui se confient en Lui.

Outre la patience et la longanimité, la *persévérance* nous est nécessaire. Son effet est de nous faire poursuivre le travail de notre perfection nonobstant les difficultés et les ennuis qui résultent de la fréquence et de la longue durée des actes à poser. Et, si les difficultés de ce travail de perfection proviennent d'autres sources encore, la force de résistance nous dotera de la *constance*.

Ensuite il faut entreprendre généreusement de grandes choses pour la gloire de Dieu : il ne suffit pas, en effet, de souffrir, il faut encore agir. La magnanimité doit, d'une part, stimuler la passion sensible de l'espoir et la faire aspirer avec *confiance*[2] et *sécurité*[3] à de grandes œuvres ; elle doit, d'autre part, empêcher que nous désespérions du succès, que nous cédions à la pusillanimité et que nous nous laissions détourner de la fin à atteindre par la difficulté ou la grandeur même de l'œuvre à accomplir.

Cette œuvre peut consister en une chose extérieure à faire pour la gloire de Dieu. Dans ce cas, la force nécessaire pour mener à bonne fin cette entreprise s'appelle la *magnificence*.

1. S. Th., 2, 2, q. 136, a. 5.
2. Id., 2, 2, q. 129, a. 6. *Fiducia.*
3. Id., 2, 2, q. 129, a. 7. *Securitas.*

ART. IV. — LA PRUDENCE

I. — La justice règle notre action extérieure, la tempérance et la force nous facilitent le gouvernement de notre intérieur. Quel sera donc le rôle de la prudence, la principale des vertus morales ?

Les actions d'une âme, agissant sous l'impulsion des dons du Saint-Esprit, n'ont d'autre règle que la sagesse et l'inspiration divines. L'âme soumise à la seule influence des vertus prend pour règle de ses actes la droite raison éclairée par la foi.

Or, le rôle de la prudence consiste précisément à *imprimer à la raison cette rectitude,* à découvrir le juste milieu, à le faire observer par la *justice,* s'il s'agit des actes de la volonté, par la *tempérance* et la *force,* s'il est question des passions, de la puissance concupiscible ou irascible.

La prudence rend donc à la divine Charité, dans la vie spirituelle ordinaire, le service le plus important. Elle n'est supplantée que par le Saint-Esprit lui-même, quand il lui plaît de conduire une âme par ses dons divins ; encore appartient-il à la prudence de préparer l'âme à cette divine motion.

IL — Nous sommes frappés du manque absolu de bon sens dont font preuve quantité de gens dans la direction de leurs affaires matérielles, et nous ne songeons pas qu'en matière de choses spirituelles le nombre des insensés est infini. Souvent les âmes qui aspirent à la perfection manquent le but parce qu'elles négligent la pratique de la prudence.

En effet, pour être parfaitement mise en œuvre, cette vertu a un triple rôle à remplir :

a) Le premier consiste à *s'éclairer* au sujet des moyens à prendre pour bien agir, à faire la diligence nécessaire pour se rendre compte des moyens d'atteindre la fin. Il est élémentaire, semble-t-il, qu'avant d'entreprendre la conquête de l'idéal, l'âme s'instruise du moins de ce qu'il est et des moyens de l'atteindre ; qu'elle ait une idée précise des ressources dont elle dispose, qu'elle connaisse les lois de la psychologie et les forces latentes des différentes facultés ; qu'elle apprenne à connaître la nature des vertus et des dons, la différence de leurs opérations ; qu'elle sache enfin les notions et les différences de l'oraison acquise et de l'oraison infuse.

La vertu de prudence porte à s'instruire en toutes ces matières ; elle met même à notre disposition des qualités surnaturelles infuses, dont le but est de nous rappeler plus facilement les choses *passées*[1] et *présentes*[2] et nous en faire déduire les moyens aptes à atteindre la fin [3].

b) Après avoir fourni ces moyens d'action, la vertu de prudence nous aidera à *discerner,* soit d'après les règles ordinaires [4], soit d'après des principes plus élevés [5], le moment et la manière les plus favorables à l'action.

Pour porter un jugement sur l'action à poser, pour pouvoir découvrir surtout les meilleurs moyens de

1. S. Th., 2, 2, q. 49, a. i. *Memoria.*
2. Id., a. 2. *Intellectus.*
3. Id., q. 61. *Eubulia.*
4. Id., 2, 2, q. 61, 3. *Sent, disp.,* 33, q. 3, a. 1. *Synests.*
5. Id., *Gnome.*

perfection, la prudence se sert de la *raison*[1] et de la *docilité*[2]. La première aide l'âme à déduire des principes généraux des conclusions précises dans un cas particulier. La seconde, c'est-à-dire la docilité, l'incline à se soumettre aux avis d'hommes expérimentés. Ceux-ci possèdent une science pratique infiniment précieuse, celle des contingences et des circonstances dans lesquelles se déroule la vie de l'homme.

Si parfois le conseil est impossible, si le cas est urgent, la vertu de prudence nous fournit encore un expédient : elle saura nous douer d'une *sagacité*[3] de nature à nous faire trouver, par nos propres lumières, promptement et facilement le moyen le plus apte à notre but.

Ainsi Dieu a pourvu d'une manière admirable à nos nécessités et il mérite bien que nous ne gaspillons pas les trésors départis avec tant de prodigalité.

c) Vient enfin la troisième fonction de la prudence, et c'est la plus importante. Il ne suffit pas, en effet, de s'entourer de lumières, de porter un jugement sur les voies à prendre ; la prudence doit *ordonner le choix* de tel moyen en particulier. Il faut décider les autres facultés à entrer immédiatement en action.

La lecture d'un livre spirituel nous a ouvert les yeux sur notre devoir, il nous faut l'accomplir sans hésiter. En restant indécis, en différant, nous man-

1. S. Th., 2, 2, q. 61, a. 5. *Ratio*.
2. Id., a. 3. *Docilitas*.
3. Id., 2, 2, q. 49, a. 4. *Solertia*.

quons de prudence. Sans doute, il convient de *prévoir*[1], d'examiner[2], d'être diligents[3] pour que rien ne reste imprévu ; mais ensuite il faut agir fortement et ne pas imiter ces âmes méticuleuses qui, par un excès de prudence, tombent dans l'inaction. La vertu de prudence, qui indique aux autres vertus le juste milieu, l'observe d'abord elle-même.

III. — Quel examen de conscience à faire pour les âmes qui vivent au jour le jour, sans songer au sérieux de la vie et au sublime idéal qui s'impose à leurs efforts ! Elles ne savent pas se décider à tenir journellement le cahier des comptes de leur vie spirituelle ; le soir venu, elles ne dressent pas le bilan de la journée, c'est-à-dire elles négligent l'examen détaillé de leurs mérites et surtout de leurs démérites, et quand elles voient la faillite approcher à grands pas, elles ne parviennent pas à se ressaisir vivement et à adopter les moyens énergiques pour parer à la débâcle finale. Qu'on ne s'étonne pas de la comparaison : tant que nous marchons dans la voie des vertus, notre édifice spirituel s'élève ou se détruit comme se font et se défont les affaires temporelles des hommes du monde. Nous voyons autour de nous des fortunes s'effondrer par suite de l'incurie. Nous remarquons, par contre, de pauvres ouvriers qui s'élèvent insensiblement, à force de prévoyance, de leur condition précaire à l'aisance et même à la fortune.

Sur le terrain de la vie spirituelle, il y a place pour tout le monde. Les âmes les plus favorisées sont disposées à prêter, sans intérêt aucun, aux nécessiteux leurs propres ressources, leurs prières, leurs conseils, et plus chacun réussit, plus les autres s'en réjouissent. Com-

1. S. Th., 2, 2, q. 49, a. 6. *Providentia,*
2. Id., 2, 2, q. 49, a. 7. *Circumspectui,*
3. Id., 2, 2, q. 49, a. 8. *Cautio.*

ment se fait-il donc que l'on rencontre dans ce genre d'affaires si peu de gros industriels, si peu de fortunes solidement assises, et que, au contraire, les faillites s'y succèdent ?

On n'en trouve pas d'autre cause que cette déplorable négligence, qui nous fait mépriser les règles de la plus élémentaire prudence, qui ne sait s'astreindre à aucune méthode, à aucun travail coordonné de sanctification.

Qu'on ne s'imagine pas que ces lignes soient un plaidoyer en faveur des petites pratiques, des petites méthodes, des petites dévotions, ni surtout qu'elles veuillent les prescrire à tous indistinctement. Chacun doit connaître sa nature, ses aptitudes, ses tendances, ses besoins et se guider d'après cette connaissance ; mais il est indispensable que toutes les âmes que Dieu ne conduit pas par l'inspiration habituelle de ses dons — et c'est le grand nombre — prennent elles-mêmes en main avec énergie la cause de leur propre sanctification, qu'elles s'entourent des conseils de la prudence chrétienne et qu'elles tiennent l'œil toujours ouvert sur leur intérieur, leurs progrès, leurs défauts et leurs faiblesses. Si la volonté ne se décide pas à s'adonner à cette tâche, à s'astreindre à ce labeur, elle n'est pas apte à la sainteté.

IV. — Telle est la vertu de prudence. Elle regarde avant tout notre sanctification personnelle[1].

Ceux qui sont investis d'une certaine autorité sur leurs semblables ont en outre le devoir de pratiquer la *prudence de gouvernement*[2], dont le but est de procurer le bien de ceux qui nous sont confiés. Cette prudence suit les mêmes règles que la précédente. Elle s'entoure de conseils, elle juge des moyens, elle

1. S. Th., 2, 2, q. 47, a. 10 et 11.
2. Id., 3 *Sent. disp.* q. 33, a. 3.

les met en œuvre. Dans la matière qui nous occupe, elle est surtout nécessaire au directeur de conscience, dont nous parlerons plus tard. Qu'il nous suffise de dire dès à présent que la lenteur du progrès des âmes dans la vie spirituelle doit être attribuée au manque de prudence tant du directeur que de l'âme dirigée elle-même.

CHAPITRE IV

LES DONS DU SAINT-ESPRIT[1]

Préliminaires

I. — ROLE DES DONS DU SAINT-ESPRIT

Les dons sont des habitudes perfectionnant l'homme dans le but de lui faire suivre promptement l'instinct du Saint-Esprit[2].

Ces habitudes ou qualités sont communiquées avec la grâce sanctifiante. Leur rôle est de rendre le juste promptement mobile sous l'impulsion divine, c'est-à-dire de le disposer à exécuter facilement les ordres intimés par le Saint-Esprit.

Rappelons-nous que notre volonté se porte au bien sous l'impulsion d'un double moteur : la raison

1. S. Th., i, 2, q. 68 ; id., *Sent, dist.,* 33. — Joannes A Sancto Thoma, n. i, 2. *Disp.* 18 *(volume* VI°). — Billot, *De gratia Christi et libero hominis arbitrio.* — Gardeil, *Dictionnaire Vacant,* mot : *Dons;* id., *Les dons du Saint-Esprit dans les saints Dominicains.* — Froget, *L'Inhabitation du Saint-Esprit, Revue Thomiste,* 1899, p. 531, etc. — Lottin, O. S. B., *Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'A quin.* — J. Bonnefoy, O. F. M. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.* — K. Boeckl, *Die sieben Gaben des heil. Geistes in ihrer Bedeutung nach der Theol. des* 13-14 *lahrh.*

2. S. Th., i, 2, q. 38.

éclairée de la foi et l'inspiration ou instinct spécial du Saint-Esprit [1]. Pour obéir docilement à la voix de la raison, la volonté a besoin de certaines habitudes qu'on appelle les vertus infuses. Pour suivre promptement l'inspiration du Saint-Esprit, elle doit pouvoir disposer d'autres habitudes infuses réellement distinctes des vertus[2], et nous les appelons *dons* du Saint-Esprit, ou simplement *esprits*. Cette double appellation nous est suggérée par la Sainte Écriture elle-même [3]. Elle convient d'ailleurs admirablement aux dons. Ne sont-ils pas les gages les plus précieux de l'amour que nous porte la Troisième Personne de la Très Sainte Trinité, qui s'appelle le Saint-Esprit, et le Don de Dieu par excellence [4][5]?

II. — EXISTENCE DES SEPT DONS DU SAINT-ESPRIT

La Sainte Église[6] nous enseigne cette existence des dons dans ses offices divins et ses hymnes sacrées. Isaïe dit en parlant du Messie : *L'Esprit du Seigneur se reposera sur lui, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété; et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira* [6].

Les théologiens[7] ont appliqué ces paroles à tous

1. Cfr. *supra,* L. II, partie II, *Prélim.*
2. S. Th., i, 2, q. 68.
3. *Sent, dist.,* 34, q. 1, a. 1, ad 2 et 4. — Joannes A Sancto Thoma, in i, 2. *Disp.* 18, art. II, η. XVII, etc.
3. Is., ii, 2-3 ; *Ps.* Lxvn. — Joannes a Sancto Thoma, 1. c., *Disp.* 18, IX (p. 576)-
4. Joannes a Sancto Thoma, 1. c., X-XIX.
5. Id., t. VI, *Disp.,* 18, a. 7, p. 690, II.
6. Is., xi, 2-3.
7. Cfr. J. De Guibert, S. J., *Les Dons du Saint Esprit, Revue d'asc, et de Myst.,* 1933,

|< justes parce qu'ils sont les membres vivants du corps mystique de Notre-Seigneur et que, en con-■équence, ils participent aux privilèges de leur divin Chef1.

Examinons de quelle manière, grâce aux dons, le Saint-Esprit nous aide à atteindre la fin dernière et à prendre les moyens qui y conduisent.

Notre volonté surnaturalisée par la grâce a un double devoir à remplir : elle doit tendre à sa fin dernière surnaturelle, elle doit prendre les moyens les plus aptes à l'atteindre. Les vertus théologales, nous l'avons vu, la disposent à remplir ce double devoir, mais d'une manière encore bien imparfaite, bien humaine. Les dons du Saint-Esprit, au contraire, l'aident à tendre vers l'idéal et à en prendre les moyens d'une façon toute surhumaine, toute divine. Les trois premiers, la *sagesse, Yintelligence* et la *science,* disposent surtout l'homme à obéir au mouvement du Saint-Esprit quant au premier de ces devoirs, la tendance amoureuse vers sa fin. Les quatre autres : *conseil, -piété, force* et *crainte,* ont pour mission principale de l'aider à en prendre les moyens pratiques. Les premiers regardent surtout, quoique d'une manière bien inégale, la contemplation ; les autres concernent l'action.

ART. I. — SAGESSE. — INTELLIGENCE. — SCIENCE

Mettons d'abord en lumière le *fondement* sur lequel s'appuie l'action du Saint-Esprit dans nos âmes.i.

i. **Saint** Grégoire, **M. L. II,** *mor. cap.* **28.** — Gardeil, *Dictionnaire Vacant,* **mot** *Dons du Saint-Esprit,* **II p.** *Documentaire et histQyrique,* **fascic. 31, col. 1748 et suiv.**

La divine charité a uni notre âme à Dieu. Nous possédons Dieu et il nous possède. Dieu se donne à nous par son esprit, par sa volonté, par son cœur, par son amour, par son affection *. La première raison, en effet, de tout don est l'amourz. En nous aimant, Dieu se livre à nous, nous assimile, pour ainsi dire, à lui-même. Grâce à cette union, à cette assimilation, notre âme s'élève au niveau de Dieu et des choses divines. Le Saint-Esprit l'a unie à Jésus par la charité ; la divine famille est devenue la sienne ; elle y occupe tout naturellement la place à laquelle cette union lui donne droit, *-propter quamdam connaturalitatem* 3, comme dit le docteur angélique. Elle reçoit, en quelque sorte, sa naturalisation divine.

I. — LE DON DE SAGESSE4

a) Si nous aimons Dieu, Dieu se donne à notre âme ; il vient habiter avec nous. Nous devenons capables de goûter Dieu présent, de le toucher, de prendre délicieusement conscience de sa présence en nous. Nous possédons une facilité infuse, une disposition habituelle, une aptitude constante à juger de Dieu et des choses divines grâce à l'expérience intime que nous en avons faite, grâce au goût suave que nous en avons éprouvé.

Cette *disposition habituelle* s'appelle le *don de sagesse.* Le don de sagesse a donc ce caractère parti-

x. **Joannes** a Sancto Thoma, **op. cit. Disp. 18, n. 4, p. 637, IX.**
2. **S.** Th., i, **2, q. 45.**
3. **S.** Th., x, **2, q. 45.**
4. **Joannes** a Sancto Thoma, **op. cit., art. 4, p. 634.**

culici qu'tï *nous rend aptes à juger de Dieu et des choses qui se rapportent à lui, par la connaissance expérimentale que nous avons de Dieu même.* Dieu, cause suprême, est donc le terme moyen *(terminus medius),* le fondement du jugement que nous portons sur lui et sur tout ce qui se rapporte à lui.

b) Remarquez que ce n'est pas une connaissance quelconque de Dieu qui nous met à même de porter notre jugement, mais une *connaissance expérimentale* de Dieu, provenant de la suavité, des délices que nous éprouvons à son contact.

c) Cette expérience intime du divin nous le fait aisément distinguer de tout ce qui n'est pas lui. Sans doute, dans cette vie, cette connaissance n'est pas parfaite ; elle est négative \ Nous savons avec évidence, après avoir goûté Dieu, qu'aucune chose sensible ou créée n'est comparable à lui ; mais nous ne parvenons pas, par le don de sagesse, à savoir positivement ce qu'est le Dieu dont nous goûtons expérimentalement la douceur. Cette évidence posi-

i. Il est clair que l'expression « connaissance négative » ne veut pas dire « absence de connaissance positive », mais seulement « absence de connaissance propre ». Nous avons, en effet, de Dieu même dans l'ordre naturel une connaissance par *analogie* ou par *proportion* basée, comme l'affirme saint Thomas, sur une certaine affinité d'être entre Dieu et le créé (I, q. 13, a. 5, c.)

Parlant de la connaissance purement naturelle, Gardeil la décrit comme suit : « Mon affirmation (que Dieu existe) pour vraie qu'elle soit n'entend pas le mode absolu et ineffable avec lequel l'être en tant qu'être se réalise en Dieu, mais seulement le fait de cette réalisation (Gardeil, *Le donné révélé,* p. 130.)

L'expression *connaissance négative,* employée constamment par Jean de Saint-Thomas dans la description des dons du Saint-Esprit, a donc un sens tout autre que celui qu'affectent de lui donner les modernistes.

tive, le don de sagesse nous la réserve au ciel. La raison de cette impuissance ne se trouve pas dans le don de sagesse lui-même, mais dans la foi, qui lui sert de fondement ici-bas et qui sera remplacé au ciel par la lumière de gloire. Appuyée sur celle-ci, le don de sagesse nous fera délicieusement goûter Dieu vu face à face et cette suave possession nous mettra à même de le connaître tel qu'il est en lui-même[1].

d) Grâce au don de sagesse, nous jugeons donc de Dieu et des choses divines au moyen de la connaissance expérimentale ou affective que nous en avons. Est-ce donc le cœur qui illumine l'intelligence ? Est-ce un état affectif qui engendre une connaissance ? N'est-ce pas là renverser toutes les notions ? Pouvons-nous aimer un objet qui, au préalable, ne nous a pas été présenté par l'intelligence et pouvons-nous lui porter un amour plus intense que ne l'est la lumière qui nous le fait percevoir ?

Certes, il n'y a pas d'amour sans connaissance. Celle-ci est la cause et la mesure de l'amour, et cependant il reste vrai de dire que l'affection que nous portons à Dieu nous le fait connaître davantage. Quand l'intelligence éclairée par la foi nous montre Dieu présent en nous, la charité nous le fait goûter expérimentalement par le don de sagesse, pourvu toutefois qu'il plaise à Dieu de nous en donner la grâce actuelle. Ce goût unit la volonté plus étroitement à Dieu et lui permet de l'atteindre d'une manière plus immédiate et plus intime. L'objeti.

i. I Cor., χιπ, i?.

ainsi possédé, Dieu aimé, goûté d'une manière ineffable, est derechef présenté à l'intelligence sous ce nouveau jour. L'intelligence en conclut, sans le comprendre, que cet objet, ainsi senti et goûté, doit être plus élevé et plus excellent que tout autre qu'elle pourrait saisir. De la sorte, *l'amour de la volonté,* tout en n'illuminant pas lui-même l'intelligence, est *cause d'une connaissance plus élevée,* plus suave, de Dieu et des choses divines[1]

e) Chaque âme qui jouit du don de sagesse expérimente, avec de multiples nuances, mais à sa façon, la présence de Dieu. Aussi serait-il téméraire de vouloir fixer dans des formes invariables cette mystérieuse et divine action toujours nouvelle et toujours féconde.

Ici tout est gratuit. Le Saint-Esprit agit comme il le veut et aussi quand il veut. Il ne consulte que le bien de l'âme.

Mais comment décrire une touche si délicate, une action si ineffable ? La diversité de l'opération de Dieu est infinie et elle doit l'être : c'est la marque de sa divine origine. Elle saisit l'âme, à l'improviste, pendant le travail aussi bien que durant la prière, à la récréation comme à l'oraison. Un souvenir, la vue d'un objet, une parole suffisent pour que l'âme se sente saisie et transportée.

Ici nous sommes loin du pénible labeur de l'âme s'étudiant, à force de réflexions et de lectures, à réchauffer un cœur attiédi et parfois glacé. C'était alors pour l'âme, le règne des vertus ; la raison humaine, éclairée par les lueurs de la foi, présidait à sa vie spirituelle ; la volonté s'efforçait de s'entraîner elle-même vers un Dieu qu'elle savait aimable, mais qu'elle ne goûtait pas. Maintenant tout est transformé.

Ainsi favorisée du don de sagesse et élevée, par le

1. Joannes a Sancto Thoma, op. cit., pp. 368, 369, XV.

contact mystique de la Divinité, au niveau de la divine intelligence, l'âme commence à *juger de Dieu et de tout ce qui se rapporte à Dieu d'une manière divine* et, par conséquent, infiniment supérieure à celle de la raison humaine. Elle aime et goûte la pauvreté, les croix, les mépris, ce qui la fait passer pour insensée aux yeux du monde. La sagesse divine n'est et ne saurait être que folie au jugement des hommes, mais, à son tour, la sagesse humaine est une folie aux yeux de Dieu et des âmes déifiées.

II. — LE DON D'INTELLIGENCE[1]

a) Le *propre du don d'intelligence* est de nous disposer à saisir et à pénétrer intimement les choses divines par cette même expérience douce, ce même goût de Dieu et de ce qui se rapporte à lui.

Le don d'intelligence affine donc et perfectionne notre esprit, afin de le rendre apte à comprendre les vérités, non pas au moyen de l'étude ou de la discussion, mais grâce à cette sublime et amoureuse union qui nous élève au niveau de la nature divine. C'est ici que l'amour est un œil.

Le don d'intelligence a ceci de particulier : il nous fait saisir les choses sans aucune ombre ou mélange d'erreurs et sans l'intervention des images sensibles et des choses matérielles.

Pour comprendre l'importance du rôle que joue le don d'intelligence, rappelons-nous que la vertu de foi ne révèle à la raison que l'existence des mystères ; elle n'en donne aucune intelligence. Si donc notre esprit désire avoir, au sujet des choses révélées, une certaine connaissance, il doit recourir à ses propresi.

1. **Joannes** A Sancto Thoma, **op. cit., art. 3, p. 603.**

représentations, à ses propres concepts et les appliquer aux objets révélés. Or, ces concepts propres, noire intelligence les puise immédiatement dans les essences des choses revêtues de matière, c'est-à-dire dans les objets extérieurs qui tombent sous nos sens. Il s'ensuit que ces idées ne sauraient avec fidélité représenter des choses immatérielles comme sont les vérités révélées. Malgré tous nos efforts, nous n'aurons donc, conduits par la seule vertu de foi, qu'une connaissance imparfaite des choses révélées, qu'une idée approchant de très loin de la réalité et exposant l'intelligence, en maintes occurrences, à prendre le faux pour le vrai.

Le don d'intelligence nous communique une manière de comprendre supérieure, qui nous préserve de ces erreurs et nous dispense de recourir à notre mode humain de connaître.

Mais si le don d'intelligence est basé sur l'expérience intime que nous avons de Dieu, et si son but consiste à nous faire connaître Dieu et les choses divines, comment diffère-t-il du don de sagesse ?

b) Le don d'intelligence se distingue du don de sagesse par le mode d'après lequel il nous aide à connaître. Il nous fait saisir la vérité, il nous la fait scruter au moyen de la simple pénétration des termes. La sagesse, elle, raisonne ; des principes elle déduit des conséquences. Possédant Dieu, jouissant de sa présence par une douce et intime expérience, elle part de là pour raisonner sur les perfections, les œuvres de Dieu et les vérités qu'il a révélées.

Le don d'intelligence porte, sur la chose proposée,

un jugement tout aussi bien que la Sagesse, mais le jugement du premier consiste à voir, par une sorte *d'intuition,* les termes qui exposent une vérité et la légitimité de leur association. On l'appelle jugement *simple* ou de *discernement.* Le jugement du don de Sagesse va plus loin : il est *analytique ;* il apprend à connaître une chose non pas en la décomposant dans ses éléments, mais en recourant à ses causes suprêmes, à ses premiers principes, qui ne sont autres que Dieu lui-même expérimentalement connu par l'âme.

c) Le don d'intelligence aide la foi. Le don d'intelligence communique donc à l'esprit une merveilleuse facilité de pénétrer les vérités de la foi. Il lui donne le regard de l'aigle capable de fixer le divin soleil lui-même. Dès lors sommes-nous encore dans le domaine de la foi ? Est-ce que toute obscurité n'a pas disparu ? Si cependant des ténèbres subsistent encore, ne doit-on pas en conclure que le don d'intelligence ne nous apprend rien de plus que la foi ? Un dernier mot d'explication nous éclairera à ce sujet et nous donnera une vue d'ensemble sur cette matière si supérieure à l'intelligence humaine.

Certes, le don d'intelligence nous donne une évidence, sans néanmoins nous faire sortir du domaine de la foi. La foi nous donne une certitude concernant les choses à croire, une adhésion ferme à ces vérités. C'est là son acte propre. Mais les choses elle-mêmes restent obscures. Le jugement que nous portons sur elles n'est pas évident. Or, que fait le don d'intelligence ? Il éclaire ce jugement ; il donne à l'esprit la pénétration de la vérité à croire ; celle-ci lui

devient, sous un certain rapport, évidente. De la sorte, l'âme n'éprouve plus aucune difficulté à admettre la crédibilité de la vérité proposée.

d) Le don d'intelligence n'enlève pas la foi. Son évidence n'est *qa'extrinsèque et négative.* Sans doute, de sa nature, ce don est destiné à gratifier l'homme d'une intelligence claire et parfaite des vérités divines, par le goût et l'expérience que l'âme a de Dieu ; il en sera véritablement ainsi dans le ciel, où nous aurons la lumière de la gloire. En cette vie, une condition lui manque pour atteindre cette vision pleine : les vérités n'y sont pas proposées comme elles le sont au ciel : *fides ex auditu* [1]. L'évidence n'est donc pas intrinsèque, nous ne découvrons pas la nature intime de la vérité proposée ; elle n'est que négative. Le goût que nous en avons ne nous apprend pas ce qu'elle est, il nous empêche seule- de la confondre avec l'erreur ou d'y mêler un concept humain et des images sensibles [2].

e) Avantages du don d'intelligence.

1° *Heureux les cœurs purs,* dit Notre-Seigneur, *car ils verront Dieu,* en d'autres mots, heureux ceux que Dieu a favorisés du don d'intelligence ! Il a communiqué à leur cœur, à leur volonté un goût divin qui leur fera discerner la volonté divine de tout mélange d'erreur et de formes sensibles et ainsi leur communiquera la pureté de l'intelligence.

Heureux ceux qui jouissent de ce don ! Ils sont inébranlables dans leur foi. Ils discernent, par le cœur, des raisons de croire, là où les autres ne découvrent.

1. *Rom.,* x, 17.
2. Joannes a Sancto Thoma, op. cit., p. 624.

par leur intelligence, que des sujets de doute. Qu'ils sont à plaindre ceux qui abordent l'étude de nos mystères divins armés de leur seule vertu de foi, sans être protégés par le bouclier du don de l'intelligence ! Notre raison humaine est plus apte à se susciter à elle-même des difficultés qu'à les résoudre. Il est bien difficile que ceux qu'on appelle savants ne se laissent pas insensiblement influencer par l'étalage d'érudition et par la hardiesse d'affirmation des modernes critiques protestants et rationalistes. Le signe que cette influence néfaste a déjà fait son œuvre, c'est qu'ils trouvent plaisir, sous prétexte de préserver le dépôt essentiel de la foi, à retrancher sans cesse l'un ou l'autre détail des choses à croire. La moindre difficulté contre une vérité non encore définie suffit pour la leur rendre suspecte.

Tout autre est l'homme, savant ou non, conduit par le don d'intelligence. En face des difficultés que lui objecte la raison, sa foi reste simple et vivace. Aucune crainte, aucune perplexité ne le tourmente à la vue de l'acharnement des incrédules à attaquer la foi et de la lâche condescendance de certains croyants qui se gardent bien de la défendre. Il leur porte, au contraire, une certaine compassion. Il voit la vérité aussi clairement qu'il voit la lumière du jour ; un instinct sûr, parce qu'il vient d'en haut, la lui fait discerner du milieu des ténèbres qu'on essaie d'accumuler autour d'elle. Il sent la vérité divine, il la goûte : elle est devenue naturelle à son âme depuis qu'ü a expérimenté en lui-même la présence de la Vérité incréee, source de toute vérité.

2° Grâce au don d'intelligence, il pénètre n'importe quel objet divin ou surnaturel, inaccessible à la raison même éclairée par la foi, à cause *des voiles qui le dérobent* à sa vue. Ces voiles[1] peuvent être les *accidents* qui dérobent les substances ou d'autres *accidents plus*

1. **Joannes** a Sancto Thoma, **op. cit., p. 632, LIV. LV.**

racht's, comme dans le mystère de la présence réelle de .m Très-Saint Sacrement et le mystère de l'In‹ ni nat ion. Les *mots,* les *figures,* les *similitudes* de la Suinte Écriture en cachent le sens propre et littéral. I ‹I· choses *sensibles* nous voilent les choses immaté| telles, les anges et Dieu. Les *causes* recèlent les effets, comme le signe sensible du sacrement cache la grâce. Les *effets* dérobent les causes : les effets de la prédestination ou de la réprobation, par exemple, nous cachent l'infinie justice de Dieu.

Tous ces voiles disparaissent devant la pénétrante lumière du don d'intelligence. Sans doute, l'âme ne reçoit pas de ces mystères l'évidence intrinsèque et positive, mais elle les goûte et cette douce expérience lui fait discerner aisément les erreurs et les concepts matériels qu'on voudrait mêler à la vérité divine.

Ainsi le don d'intelligence nous est d'un précieux secours pour la divine contemplation, parce qu'il affine notre intelligence et la dispose à marcher non pas dans les ténèbres, mais dans la lumière J. Il aide puissamment le don de sagesse, dont le propre est de faire contempler amoureusement les choses divines par l'intime et ineffable expérience que nous avons de Dieu et de ses perfections.

Beati mundo corde, quoniam ifisi Deum videbunt. Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. C'est la Béatitude correspondant au don d'intelligence.

III. — LE DON DE SCIENCE'

a) Rôle du don de Science.

La Charité nous unit à Dieu. Cette union si le secours actuel correspondant nous est accordé, nous donne de Dieu présent un goût intime, une expérience très suave. Ce goût nous met à même de juger

1. **Joannes** a Sancto Thoma, **p. 610, XXII.**
2. **Id., op. cit., ibid., art. 4, p. 634.**

des choses divines par leur cause première, c'est-à-dire par Dieu lui-même, dont nous expérimentons la douce présence. Ce jugement est le propre du don de sagesse. En même temps ce goût de Dieu nous facilite la pénétration des vérités divines, qu'il nous fait distinguer des erreurs et des concepts imparfaits qui pourraient s'y mêler. Cette simple vue plus profonde des choses divines nous est accordée grâce au don d'intelligence.

Quel sera donc le *rôle du don de science?* La Charité, dont le but premier est de nous unir affectueusement à Dieu, a comme second rôle celui de nous faire aimer les créatures pour Dieu. Si donc elle nous donne de Dieu une expérience intime, elle nous donne, de même, un goût divin des créatures que nous devons aimer pour Dieu.

Expérimentant ainsi les créatures que nous devons rapporter à Dieu, nous devenons capables, par le don de science, d'apprécier leurs propriétés, leurs perfections, ainsi que leurs défauts, leur néant, leurs imperfections.

Le don de science nous met donc à même de porter un véritable *jugement,* comparable à celui du don de sagesse, mais bien inférieur à lui, puisqu'il *remonte des créatures à Dieu, des effets à la cause.*

Ce jugement du don de science dépasse immensément en élévation celui qui procède de la science humaine. Son fondement n'est pas l'analyse philosophique des éléments qui composent les êtres créés, mais la connaissance expérimentale qu'il lui a été donné d'en faire. Ainsi, par un instinct surnaturel puissant et assuré, l'âme discerne dans les créatures

les rapports qu'elles peuvent avoir avec l'Être incréé.

b) Avantages du Don de Science.

La connaissance que nous fournit le goût et l'expérience des choses créées, nous est extrêmement utile à nous-mêmes. Elle est appelée la science des saints.

i° Elle nous aide à *nous servir des créatures* pour remonter à Dieu, elle nous fait mépriser celles qui tendraient à nous en éloigner, elle nous fait sentir, flairer leur inanité et leur pauvreté, l'amertume qu'elles recèlent, le vide qu'elles creusent et laissent au cœur qui s'y attache. Aussi l'âme s'en éloigne avec horreur. Une douce mélancolie s'empare d'elle. Tout ici-bas lui semble vanité et misère. Elle se sent exilée et elle aspire sans cesse vers son Dieu. Qui me donnera des ailes \ dit-elle, et je m'envolerai de cette terre d'exil si féconde en larmes et en deuils, et je me reposerai en mon Dieu, qui seul mérite mon amour.

20 Le don de science nous est d'un merveilleux secours *dans la vie spirituelle.* Il nous découvre notre intérieur, nos défauts, nos qualités, nos vertus et nos vices, la manière de nous conduire et d'enlever les obstacles qui s'opposent à notre sanctification.

Nous avons parlé, dans la première partie du second Livre, de la connaissance qu'il nous importe d'avoir de notre propre nature, de ses multiples ressources, des entraves à la vertu que nous pouvons y découvrir. Sans le don de science toutefois, cette connaissance restera toujours imparfaite, elle sera celle du simple psychologue qui juge d'après les lumières de sa raison, qui attribue à ses découvertes et à ses lumières une importance capitale, qui supprime ou néglige volontiers l'intervention surnaturelle, la nécessité absolue

1. *l's.* Liv, 7.

de la prière, pour n'exalter que les merveilleuses ressources de la nature humaine et de ses facultés.

3° Le don de science, qui nous fait connaître toutes nos forces naturelles, nous en découvre aussi *la vraie importance, qui est secondaire ;* il enseigne les rapports qui unissent la nature et la grâce et la place que doit occuper chacune d'elles dans notre sanctification. Il fait en même temps juger sûrement de toutes les choses extérieures, de tous les événements de l'histoire et de la politique qui peuvent avoir des rapports avec notre foi et notre perfection ; il donne une merveilleuse facilité de traiter avec les âmes des choses surnaturelles ; il découvre aux directeurs spirituels l'état de celles dont ils ont la charge, leurs aptitudes à la vertu, leurs besoins spirituels, la manière de les encourager, de les instruire, de les guider dans leur voie respective.

Tels sont les premiers dons du Saint-Esprit. *Ils aident la volonté enrichie de la Charité à s'unir amoureusement à Dieu, pin dernière,* idéal sublime de notre perfection. Ils sont la source de la contemplation infuse, de l'oraison passive. Celle-ci, à vrai dire, est l'œuvre par excellence du don de sagesse[1] mais le don d'intelligence et même le don de science lui sont d'un précieux secours[2].

Les *quatre autres dons aident la divine Charité à prendre les moyens d'atteindre la perjection,* ils la font circuler dans toute la vie de l'homme et ils déifient ses actions. Sans doute, ils interviennent aussi dans l'oraison, mais seulement d'une manière secondaire, comme les trois premiers dons s'étendent, eux aussi,

1. S. Th., 3 *Sent, dist.,* XXXV, q. a. I, sol. 3.
2. Raymond, *M. Martin (Revue thom.,* 1909 ;58g). Cfr. infra, L. III, part. I, ch. in, § 2, *L'oraison infuse.*

mais d'une manière médiate, à toute la vie de l'homme.

ART. II. — CONSEIL. ---- PIÉTÉ. — FORCE. — CRAINTE

I. — LE DON DE CONSEIL[1]

a) Rôle du Don de Conseil.

Le Saint-Esprit ne nous instruit pas seulement, en général, au moyen des dons de sagesse, d'intelligence et de science ; *grâce au don de conseil, il nous accompagne encore de sa lumière dans les détails de la vie pratique.* Par la sagesse, l'intelligence et la science, il nous a fait expérimentalement entrevoir et goûter Dieu, qui est la fin surnaturelle, l'idéal vers lequel tendent nos efforts ; maintenant, au moyen du conseil, il *dirigera* lui-même ces efforts, afin de nous faire sûrement atteindre le but.

Dans la voie des vertus, la raison, perfectionnée par la prudence chrétienne, a pour rôle d'indiquer le juste milieu à la justice qui règle la vie extérieure de l'homme, à la force et à la tempérance qui régissent sa vie intime. Ici le Saint-Esprit se charge lui-même de diriger et de régler, par son divin conseil, les actions de la vie extérieure et intérieure que l'homme doit poser au moyen des dons de piété, de force et de crainte.

Le goût de Dieu, la douce expérience que l'âme a faite de ses perfections, de ses amabilités, est le fondement de la connaissance générale affective eti.

i. **Joannes** a Sancto Thoma, **ib., art. 5, p. 655.**

mystique qu'elle a de Dieu et des créatures par les trois dons précédents. Ce même goût sera la source de la connaissance pratique, expérimentale, dont le Saint-Esprit se sert pour régler dans le détail les actions de la vie ordinaire de l'âme.

Le don de conseil ne puise donc pas ses lumières dans des raisons humaines, mais dans des raisons divines, non d'après ce que révèle seulement la foi ou même la prophétie, mais d'après ce que lui apprend l'expérience interne qu'elle a faite des choses divines. *Le Saint-Esprit,* nous dit Jésus-Christ [1], *vous enseignera toute vérité* et c'est son onction qui vous instruira de tout.

Cette direction du Saint-Esprit se fait de deux manières : tantôt il nous guide directement par une inspiration *intérieure,* un instinct secret, qui nous trace, sans autre intermédiaire, notre ligne de conduite ; tantôt il nous illumine par *les avis* ou *les exemples des autres.* Dans les deux cas, nous éprouvons une sécurité intérieure complète au sujet de l'action à poser. Ne pensons pas que, grâce au don de conseil, le Saint-Esprit nous parlera toujours directement, qu'il nous tiendra heu d'Écriture Sainte, de magistère de l'Église, de directeur et de livre spirituel. Souvent son action consiste précisément à nous faire recourir à temps au conseil d'autrui [2], surtout au conseil de ceux qui ont été légitimement établis par nos supérieurs. Cette sage conduite, l'âme doit la tenir absolument quand s'élève en elle un doute concernant soit la bonté ou l'op-

1. Joan., ii, 27.
2. Joannes a Sancto Thoma, VI (p. 661), XVIII.

portunité d'un acte à poser, soit, plus encore, l'origine divine de l'inspiration elle-même.

Dans les autres cas, le Saint-Esprit infuse à l'âme une grande sécurité, une assurance intime que c'est lui qui agit, qui stimule et qui entraîne. L'âme pure et calme, quelque peu habituée à ressentir cette douce influence, ne s'y trompe pas : l'onction intérieure du Saint-Esprit lui enseigne ce qu'elle a à faire. Le profane, au contraire, ne comprend rien à cette mystérieuse conduite. Il craint toujours, pour cette âme, les précipices, il la traite volontiers d'exaltée, d'illuminée, de fausse mystique. Le directeur d'âmes, s'il veut discerner la vérité de l'erreur, doit baser ses décisions sur les règles de la foi, à laquelle le don de conseil reste soumis. Mais combien il est désirable que lui-même soit guidé par ce même don !

Le rôle du don de conseil ne se borne pas à nous faire juger des actes concrets à poser et, au besoin, à nous faire *rechercher* dans ce but les conseils d'autrui ; comme il correspond à la vertu de prudence, il nous fait, en outre, ordonner *l'exécution* des résolutions prises sous l'inspiration du Saint-Esprit et il *applique* de fait les dons de piété, de force et de tempérance à leur réalisation.

b) Utilité du Don de Conseil.

C'est donc grâce à ce don que nous relions la vie d'oraison à la vie pratique, que nous transportons les résolutions prises sous la douce influence de Dieu, dans le domaine de l'action. Celle-ci ne suspend pas l'union avec Dieu. L'âme contemple et agit en même temps et c'est là le propre de l'âme parfaite[1]

1. Cfr. Ruysbroeck, *Dat handvingerhlijn 0ft van den blickenden sterne.*

Demandons sans cesse, avant toutes nos actions, ce don si précieux. L'habileté humaine, l'aptitude naturelle, la prudence tant vantée par les partisans du monde ne sont, comparées à ce don, que ténèbres. Ceux qui se laissent conduire par elles sont bien exposés à tomber dans les précipices. Les talents naturels servent peu en matière spirituelle, dès que Dieu appelle l'âme à une perfection plus haute. Aussi, après avoir épuisé les moyens humains, l'âme doit attendre avec confiance de la bonté du divin Maître n'importe quels biens, même les plus extraordinaires, dès qu'ils sont nécessaires à l'exécution d'une œuvre ou à la sanctification des âmes. Dieu ne permet jamais que sa générosité reste inférieure à nos espérances.

II. — LE DON DE PIÉTÉ[1]

a) Notion.

En traitant des vertus, nous avons signalé l'existence de la vertu de religion, qui nous dispose à rendre à Dieu le culte qui lui est dû. A cette vertu correspond le don de piété. Toutefois, il y a des différences :

1° Les motifs du don de piété et de la vertu de religion ne sont pas les mêmes. La vertu prend pour base du culte qu'elle rend à Dieu quelque chose *d'humain* : le bienfait reçu de Dieu en vertu duquel l'homme devient son débiteur. Le don de piété s'élève bien plus haut. Il incite à rendre honneur et gloire à Dieu, non parce qu'ils lui sont dus, mais parce que Dieu en est infiniment digne en lui-même. *Magnificate Dominum mecum et exaltemus nomen ejus in idipsum* [2], dit à toute créature l'âme enrichie

1. Joannes a Sancto Thoma, ib., art. 6, p. 665.
2. *Ps.* xxxiii, 4.

du don de piété : Louez avec moi le Seigneur, exaltons ensemble son divin nom. L'âme s'oublie elle-même, elle s'élève au-dessus de tous les bienfaits qu'elle a reçus de Dieu, elle s'attache immédiatement à Dieu lui-même, le vénère, lui rend ses hommages, exalte ses divines perfections, et ne regarde en tout cela que l'infinie élévation de Dieu et, par contraste, son propre néant. *Nous vous rendons grâce,* s'écrie-t-elle, *Seigneur tout-puissant, qui êtes et qui étiez et qui viendrez, parce que vous avez révélé votre force et vous avez régné*[1]. Et avec l'Église elle chante : *Nous vous rendons grâce, ô Seigneur, à cause de la grandeur de votre gloire*[2].

Non, ce n'est pas la qualité de créateur, de bienfaiteur, qui la pousse à honorer Dieu et à le louer, c'est son *excellence infinie ;* ce n'est pas en sa qualité de débitrice qu'elle s'adresse à lui, mais en qualité d'enfant. C'est le Père qu'elle voit en Dieu, elle se réjouit de ses perfections, de la gloire infinie qui l'environne, comme le fils se réjouit de la grandeur de son père et de l'honneur qu'on lui rend.

2° De cette première différence entre le don de piété et la vertu de religion, en découle une seconde. Traitant de la vertu de justice, nous avons constaté qu'elle ne contient pas seulement la vertu de religion, mais une foule d'autres vertus. Et il doit en être ainsi car le motif de la vertu de religion est l'excellence propre à Dieu, par laquelle il est le souverain Maître et le distributeur de tous les bienfaits.

1. *Apoc.*, **xi, 17.**
2. **Préface de la Messe.**

Or, ce titre est exclusivement réservé à Dieu. Par conséquent, *d'autres vertus* doivent nous aider à remplir nos devoirs envers le prochain.

Mais il en est tout autrement du don de piété. Celui-ci *suffit seul à nous faire remplir* divinement *tous les devoirs* que nous impose notre vie de relations.

Son fondement, en effet, est l'excellence de Dieu, infinie en elle-même et partagée par tous ceux qui, par la grâce, ont une part à sa nature et sont devenus ses enfants. La vertu de piété ne se borne pas à honorer le père seulement, elle s'étend à tous les proches, à toute la famille. Il en est de même dans notre divine famille. La Charité nous a rendus enfants de Dieu, nous le vénérons donc et nous l'aimons comme notre Père, mais en même temps nous vénérons et nous aimons notre céleste Mère. Jésus est notre divin Frère ; tous les élus, tous ceux qui sont enfants de Dieu ou qui peuvent le devenir encore sont ou peuvent être un jour nos frères. C'est assez pour que nous leur témoignions une tendresse fraternelle.

Le don de piété nous communique, pour le même motif, une docilité, une vénération et un amour d'enfant pour nos supérieurs qui remplacent notre Père céleste, un cœur de père pour nos inférieurs, une tendre compassion pour tous ceux qui sont dans la peine, des entrailles de miséricorde pour les pauvres pécheurs, surtout pour les âmes les plus abandonnées, et un ardent désir de venir en aide aux âmes du Purgatoire.

C'est le don de piété qui forme le cœur de l'apôtre,

du missionnaire, du prêtre, de la sœur de charité et leur inspire cet héroïque dévouement, cet oubli total d'eux-mêmes, ce sacrifice de tout ce qui leur est cher ici-bas, pour courir à la recherche des âmes, pour ramener ces égarées au sein de la famille et réjouir ainsi le cœur du Père et de la Mère.

b) Utilité.

Demandons le don de piété. Il est si doux de se sentir au sein de la divine famille, près de ses parents ! La piété se revêt alors de tant de charmes, s'exprime dans des formes si charmantes et si naïves, que les non-initiés ne comprennent rien à ce genre de dévotion. Ils condamnent les larmes que le Saint-Esprit lui-même fait répandre. Il leur semble qu'une telle dévotion est de la sensiblerie, de la petitesse d'esprit, de la faiblesse du cœur, alors que c'est un fruit excellent du don de piété. Ils préfèrent, pour leur compte, les talents naturels et acquis, et ainsi ils contristent en eux le Saint-Esprit et l'empêchent de leur faire expérimenter la suavité de l'amour familial comme les douceurs de l'amour paternel.

III. — LE DON DE FORCE[1]

a) Notion.

Comme le don de piété vient au secours de la vertu de justice, ainsi le don de force aide la vertu infuse de force.

Le -propre de ce don est de rendre l'homme capable d'entreprendre et de mener à bonne fin les actions les plus difficiles, de souffrir avec une patience inlassable toutes sortes de douleurs et de persécutions et d'affronter n'importe quels dangers.

I. Joannes A Sancto Thoma, ib., art., p. 665.

Sans doute, la vertu de force s'étend au même objet que le don ; elle laisse cependant toujours dans l'âme une certaine faiblesse. Pour vaincre les difficultés, affronter les dangers, supporter l'adversité, la vertu se fonde en partie sur les ressources humaines, en partie sur les ressources surnaturelles et divines. Seulement, n'étant qu'une vertu, elle ne possède jamais complètement ces dernières et opère toujours d'une manière humaine.

b) Utilité.

C'est à l'impuissance de la vertu de force que supplée le don, en enlevant à l'homme cette hésitation instinctive, cette faiblesse native que la vertu même ne parvient jamais à vaincre entièrement. Dans ce but elle se sert de la force de Dieu, comme si elle était la sienne, ou plutôt c'est le Saint-Esprit qui, par sa motion, nous revêt de sa puissance et nous fait tendre énergiquement, constamment et sans crainte vers notre fin.

Ainsi s'explique également comment le seul don de force *tient lieu de cette multiplicité de vertus* [1] requises pour faire face à toutes les difficultés, à tous les dangers. Le fondement, en effet, sur lequel s'appuie le don de force n'est pas quelque chose d'humain, par conséquent de limité : c'est la puissance du Saint-Esprit lui-même qui, à elle seule, peut guérir toutes nos faiblesses, nous tremper pour toutes nos difficultés.

IV. — LE DON DE CRAINTE [2]

a) Notion.

Il y a plusieurs espèces de craintes : la crainte humaine ou charnelle, la crainte servile, la crainte initiale, la crainte filiale ou révérentielle. On peut

1. Cfr. supra, L. II, p. II, ch. ni, § i.
2. Joannes a Sancto Thoma, Ib., a. 5, p. 683, etc.

craindre le mal ou la peine qui en est la conséquence, ou les deux à la fois.

Si vous fuyez une peine que vous ne pouvez éviter sans péché, vous agissez par *crainte humaine* ou charnelle. Ainsi agissent ceux qui, pour éviter la mort et le déshonneur, renient leur foi.

Si vous craignez la peine, surtout l'enfer, parce qu'elle est due au péché et si, pour l'éviter, vous vous abstenez également du péché qui est cause de la peine, vous agissez en vertu de la *crainte servile.* Cette crainte servile, bien que peu noble, est bonne, puisqu'elle ne se borne pas à fuir la peine, mais aussi sa cause, le péché.

Si vous fuyez le péché en tant qu'offense de Dieu, sans que la peine attachée au péché soit le mobile principal qui vous retienne dans le devoir, vous êtes animés d'une *crainte filiale.* Cette crainte est double : imparfaite ou parfaite. Si la crainte de la peine, sans être le motif principal, intervient toutefois comme mobile secondaire, votre crainte filiale est *imparfaite. Si la peine encourue n'est pas en cause, la crainte filiale est parfaite.* C'est la crainte révérentielle, chaste, la crainte vraiment filiale, qui restera dans les siècles des siècles.

b) Son objet.

C'est la crainte filiale que le Saint-Esprit communique à l'âme par son septième don, parce qu'elle est l'œuvre de la parfaite Charité[1].

1. S. Th., 3, *Sent. dist.,* 34, q. 19 ; a. 8 ; 11, 2, q. 19, a. 9 ; 3, *Sent, dist.,* 34, q. 2, a. 2. La crainte filiale ne diffère pas de la crainte initiale par son essence, mais par son mode d'être parfait. — S Th., 2, 2. q. 19, a. 8. — Joannes a Sancto Thoma, 1. c., n. 47.

Le don. de crainte regarde donc principalement Dieu, dont elle fait éviter l'offense, et ainsi elle correspond à la vertu d'espérance. Secondairement elle regarde aussi tout ce que l'âme doit fuir pour éviter l'offense de Dieu. Parmi tous ces objets, il importe de fuir avant tout les plaisirs sensibles, parce qu'ils inclinent plus fortement au mal. De la sorte, le don de crainte correspond également[1] à la vertu de tempérance.

Pourquoi le don de crainte n'a-t-il pas pour objet principal le mal à éviter, mais bien plutôt Dieu lui-même, capable d'infliger au pécheur la séparation d'avec le souverain bien ?

Le don de crainte doit se rapporter principalement à Dieu parce que tel est le caractère particulier de tout don. Les dons du Saint-Esprit n'ont d'autre but que de rendre l'âme docile à l'action du Saint-Esprit [2].

Ensuite, il est nécessaire que le don de crainte regarde également la souveraine majesté pour autant qu'il lui appartient d'infliger un mal à l'âme pécheresse. Sans cela, le don de crainte se confondrait soit avec la Charité, qui aime Dieu, majesté souverainement aimable, soit avec la vertu de religion, qui rend ses hommages à Dieu, principe de tous nos biens.

L'acte propre que nous fait poser le don de crainte est donc le *respect* envers Dieu, majesté infinie, capable de châtier le péché en nous séparant de lui-même ; c'est ensuite, tant que nous sommes sur la

1. S. Th., 2, 2, q. 14X, a. I, ad 3.
2. Joannes A Sancto Thoma, *Disp.* 6, art. 2, II, p. 382.

terre, la *fuite* de ce mal souverain qui est la séparation de Dieu.

Cette fuite du péché, capable de nous éloigner de Dieu, et cette soumission totale à sa souveraine et infinie majesté ont pour effet d'étouffer dans les puissances de l'âme tout mouvement de suffisance et d'orgueil, et dans le corps tout désir immodéré des plaisirs sensuels.

Réfréner, réprimer, tel est, de fait — l'expérience journalière nous l'apprend — l'effet de toute crainte et, par conséquent, à plus forte raison, de la crainte la plus noble, la plus élevée et la plus efficace.

c) Son rôle.

i° Dans la sanctification de l'âme, le don de crainte joue un rôle très important. Il la dispose, il la prépare à l'infusion pleine et entière du Saint-Esprit par les autres dons. Cette disposition de l'âme, il l'opère en la purifiant de tout ce qui peut être en elle un obstacle à l'action du Saint-Esprit. Par la considération de la majesté souveraine et terrible de Dieu, il désabuse notre âme et la vide, en quelque sorte, de tout ce qui lui semblait grand, élevé et digne d'estime et de recherche, soit en elle-même, soit dans les biens extérieurs. Ainsi, il la dispose à ne plus être touchée que par la considération du Bien suprême et la prépare à des communications plus sublimes avec Dieu dans l'oraison.

Bienheureux les pauvres d'esprit, — c'est la béatitude correspondant à ce don, — bienheureux ceux qui dépouillés de toute attache à eux-mêmes, à leur estime et aux biens sensibles, deviennent capables de posséder dès ici-bas le royaume du ciel par l'expérience intime qu'ils font en eux-mêmes de Dieu et de ses infinies perfections.

2° Bienheureux aussi ceux qui gémissent et pleurent

à raison du néant des créatures, de l'amertume qu'elles causent à l'âme et de l'obstacle qu'elles posent à la possession de Dieu. C'est le don de science qui nous montre comment les biens de la terre sont vains, chimériques et plutôt dignes d'être pleurés, et c'est le don de crainte qui nous dispose à les pleurer en effet. Ces gémissements de l'âme peuvent devenir inénarrables sous l'action du Saint-Esprit, et Dieu, qui est admirable dans ses œuvres, plonge parfois l'âme, au moyen du don de crainte, dans des angoisses et des anéantissements incompréhensibles. Il veut la purifier entièrement. L'âme placée, d'une part, en face de la majesté et de la justice de Dieu, d'autre part en face de sa propre misère en quelque sorte infinie, tremble d'épouvante devant son Dieu ; elle voudrait se soustraire à ses regards et s'abîmer au centre de la terre. Ces purifications terribles, Dieu seul est capable de les produire ; elles sont souvent le lot des âmes qu'il veut élever à une sainteté consommée. Le sont-elles toujours ? Qui nous le dira ? *Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus.* Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies mystérieuses [1] !

1. *Rom.,* xi, 33.

CHAPITRE V

LA GRACE ACTUELLE[1]

ART. I. — LA GRACE ACTUELLE ELLE-MÊME

I. — NÉCESSITÉ

La volonté surnaturalisée par la Charité et enrichie des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, est-elle définitivement armée pour commencer la lutte et conquérir l'idéal ? Non, une force capitale lui manque, sans laquelle elle ne peut se mettre en branle. Cette force est le *secours actuel* de la grâce.

Les vertus et les dons sont des habitudes, des dispositions permanentes conférées à l'âme pour qu'elle suive docilement l'impulsion que lui donne la raison éclairée par la foi ou bien l'inspiration du Saint-Esprit lui-même. Ces dispositions ne fournissent à la volonté que l'aptitude, la capacité, la puissance de poser son acte ; mais, de là à le poser réellement, il y a une distance à franchir[2]. L'acte est, en effet, plus que la puissance, il est un être nouveau. Si la volonté seule le produisait, elle tirerait d'elle-même une réalité actuelle qui, comme telle, n'y était pas

1. S. Alph., *Op. dogm.* **II.** *Hist. Haer. confutationes; Contra haereticos; Magnum precationis adjumentum, Œuvres ascét.,* **t. III.** *Le grand moyen de la prière.* — **S.** Th., i, **2, q. 3.**

2. **S.** Th., i, **2, q. 109, a. 1.**

contenue, elle le tirerait, par conséquent, du néant et usurperait en ce point la puissance même du Créateur. Or, cela lui est impossible. Aussi Dieu doit-il intervenir dans chacune de nos opérations naturelles et surnaturelles par sa toute puissante action. Cette intervention doit être adaptée à la nature même de la puissance à mettre en mouvement. Elle est donc autre dans l'ordre naturel et autre dans l'ordre surnaturel. Dans le premier cas, elle s'appelle *concours divin;* dans le second, *grâce actuelle.*

II. — DIVISION

Nous nous occupons seulement de cette dernière. Elle consiste dans une influence *surnaturelle* communiquée à l'âme *d'une manière transitoire.* D'abord ce secours actuel de Dieu prévient notre intelligence, en lui infusant une lumière, et notre volonté, en lui imprimant une propension vers l'acte à poser. Ainsi considérée, on l'appelle grâce *prévenante* ou *excitante.* Ensuite la même grâce actuelle, poursuivant son œuvre, concourt avec la volonté libre, si celle-ci le veut bien, à poser l'acte vertueux. Elle devient ainsi *grâce adjuvante.*

Dans la distribution de ce secours actuel le Saint-Esprit se réserve une entière liberté. Parfois il laisse l'âme la maîtresse principale de son action. Il la charge de délibérer, de conclure, de se déterminer elle-même à l'action. Il se contente d'adapter son secours à ce procédé humain. La grâce ainsi accordée s'appelle *suffisante*[1] ou *commune.*

1. S. Alph., *Op. dogm.* **ibid.** *Magnum precationis adjum.* **P. II, c. iv et** *passim.* — Hermann, *Instit. theol. dogm.,* **tr. VI, P. I. Id.,** *Tractatus de divina gratia.*

Parfois Dieu assume lui-même le rôle principal. L'âme est poussée si fortement à agir qu'elle ne songe même pas à résister, et si suavement que sa volonté libre se porte à l'acte de toute son énergie. Ainsi la grâce actuelle, dont Dieu s'est servi, a agi d'une manière souveraine, efficace, elle a si puissamment conquis par son attrait la volonté libre que celle-ci, spontanément, s'est livrée tout entière à son action. Elle est donc bien, de sa nature, une grâce *efficace,* une grâce *spéciale* découlant d'une bienveillance plus marquée de la divine Providence.

m. — MODE D'ACTION

En quoi consiste cette puissante et suave action du Saint-Esprit par la grâce *efficace ?*

A vrai dire, aucune intelligence humaine ne portera dans cette question une pleine lumière. Le monde surnaturel se dérobe à la perspicacité de notre faible raison. Celle-ci peut se perdre en conjectures et en systèmes, elle ne peut se flatter d'avoir sondé le fond du mystère.

Pourtant il n'est pas défendu à l'homme de le scruter. Son intelligence lui a été donnée dans ce but.

La Charité unit Dieu, lumière, amour et suavité infinie, à l'âme du juste. Sous l'action divine, ce goût suave engendre dans l'intelligence une sorte de lumière expérimentale sur Dieu et sur les choses divines. Sous la même action divine, cette lumière infuse excite, à son tour, dans la volonté, une vive impulsion à aimer Dieu. Cette lumière dans l'intelligence et cette propension amoureuse que la volonté

expérimente sont la grâce excitante, qui enlève à l'âme toute velléité de résistance ou même d'examen. Cette grâce l'emporte avec suavité, sans résisrance aucune [1] vers son acte, qu'elle aide à poser.

Et ne craignez pas que la volonté ainsi attirée manque de la *liberté* nécessaire pour faire un acte méritoire. Dieu n'opère jamais dans les créatures d'une manière opposée à leur nature ; au contraire, il s'insinue en celle-ci, la perfectionne et lui fait, de la sorte, plus facilement poser son acte. Il en agit de même pour l'homme. Ayant créé la volonté libre, il peut s'insinuer en elle, pénétrer jusqu'au fond le plus intime de la liberté,[2] la fortifier intrinsèquement, s'unir à elle au point de ne plus faire avec elle qu'un seul principe d'opération. La liberté, loin d'être, par là, diminuée, verra, au contraire, s'augmenter, se fortifier son pouvoir, de tendre vers sa fin par les moyens les plus propres à la lui faire atteindre. Sans doute, le pouvoir de choisir le mal diminue dans une âme sujette à l'action efficace de la grâce, mais ce pouvoir est une imperfection de la liberté, autrement il faudrait dire que le juste, à mesure qu'il se sanctifie, sacrifie sa liberté, alors que le Saint-Esprit a déclaré que la liberté est le partage des seuls enfants de Dieu [3] ; il faudrait dire que Dieu, manquant de la faculté de faire le mal, n'est pas libre, tandis qu'il est l'Être indépen-

1. S. Alph., *Op. dogm.* l. c. *Contra haer. sess.* VI, n. 141. — Herrmann, *Instit, Theol. dogm.*, t. II, n. 1219.

2. S. Th., 1, 2, q. 9, a. 6. — Cajetan, in I, q. 106, a. 2. — H. Guillermain, *Saint Thomas et le prédéterminisme, Revue Thomiste,* III (1895), p. 463.

3. *Gai.,* iv, 31 ; II *Cor.,* in, 17.

dant par essence. La liberté de faire le mal est heureusement restreinte dans une telle âme. Encore faut-il qu'elle ne soit pas supprimée. La volonté, en effet, ne se voit forcée d'embrasser le bien que si celui-ci lui apparaît avec une évidence absolue comme le Bien total et nécessaire[1]. Or, l'illumination produite par la grâce efficace ne donne jamais qu'une évidence négative et extrinsèque. La volonté reste donc libre. De plus, dans la plupart des cas, la volonté qui se trouve captivée par les fortes chaînes de la grâce efficace l'a bien voulu et s'y est disposée par la prière.

Ceci nous amène à répondre à la dernière question : Comment pouvons-nous disposer de la grâce actuelle soit suffisante, soit efficace ?

IV. — GRATUITÉ

La grâce actuelle est *gratuite* aussi bien que tout l'ordre surnaturel. Néanmoins, en nous donnant la grâce sanctifiante avec les habitudes surnaturelles, Dieu s'est implicitement engagé à nous offrir les grâces actuelles correspondantes nécessaires pour les mettre en activité. D'un autre côté, il devait sauvegarder, aux yeux de l'homme, le caractère gratuit des secours actuels et le tenir dans une dépendance perpétuelle de sa divine bonté. Que fit-il ? Il décida que l'homme aurait sans cesse à sa disposition une grâce actuelle suffisante pour l'aider à prier et à obtenir, avec le concours de la prière, les secours plus abondants, nécessaires pour remplir soni.

1. Cfr. supra, L. II, p. I, ch. 1.

devoir, même dans les circonstances difficiles[1].

Comme Dieu est admirable dans ses œuvres ! Il donne la grâce de la prière, il attache à cette prière les promesses les plus formelles, et ainsi il dispose l'homme qui prie à recevoir graduellement toutes les grâces, même les plus efficaces, les grâces qui feront de lui un chrétien héroïque, un vrai saint.

Toute la perfection, comme d'ailleurs le salut, est donc suspendue à un seul fil. Qui prie se sauve, qui ne prie pas se perd. Qui prie constamment se sanctifie, qui ne prie que par intervalle reste imparfait.

Toute la doctrine spirituelle de saint Alphonse[2] et tout son système de la grâce repose sur ce principe.

ART. II. — LE GRAND MOYEN D'OBTENIR LA GRACE ACTUELLE : LA PRIÈRE

I. — NOTION

Puisque la prière joue un rôle si considérable dans notre vie spirituelle, il importe d'y insister d'une manière spéciale.

1. S. Alph., *Œuv. ascét.,* t. III. *Grand moyen de la prière.* Cfr. surtout, p. II, ch. iv. *Op. dogm.,* t. I, Tr. V. Disp. IV, n. 142. — Tournely, *De gratia,* q. 5, a. 3, § 7, concl. 3. — Herrmann, *Institut. Theol. dogm.,* n. 1225.

2. Dans l'introduction dont il fait précéder son livre, *Le grand moyen de la prière,* il dit : « J'ai mis au jour divers ouvrages spirituels, mais je crois n'avoir rien fait de plus utile que le présent opuscule, qui a pour objet la *Prière,* moyen indispensable et sûr pour obtenir le salut et toutes les grâces qui y conduisent. Je voudrais qu'il me fût possible de faire imprimer autant d'exemplaires de ce livre qu'il y a de chrétiens sur la terre et de leur en distribuer à tous, afin qu'il n'y en eût aucun qui ne fût instruit de la nécessité où nous sommes tous de prier pour être sauvés. Et ce qui m'afflige le plus, c'est de voir que les prédicateurs et les confesseurs négligent d'en parler (de la nécessité de la prière) à leurs pénitents et que les livres spirituels qui sont aujourd'hui entre les mains des fidèles n'insistent pas assez sur ce point. »

\
1

La prière dans son acception la plus large, est ^élévation de notre esprit et de notre cœur vers Dieu, pour lui rendre nos hommages d'adoration et d'actions de grâces et pour lui demander son secoursL

Ainsi définie, la prière plonge ses racines dans le plus intime de notre nature humaine ; elle n'est que la *reconnaissance pratique de nos relations avec Dieu.*

Dieu est l'Être infiniment parfait et indépendant, l'homme est l'être chétif et borné à l'excès. La reconnaissance de cette relation est la prière *à'adoration.*

Dieu est la cause première, le grand bienfaiteur de toute créature. La reconnaissance de son caractère de débiteur est, pour l'homme, la prière *d'actions de grâces.*

Dieu est l'Être infiniment riche et désireux de se répandre, l'homme est l'être souverainement indigent, dont l'indigence ne saurait trouver de secours qu'auprès de Dieu. La reconnaissance de cet état est la prière de *demande.*

II. — OBLIGATION

Ainsi comprise, la prière est le cri spontané de notre nature, Dieu a voulu graver la nécessité de la prière dans le plus intime de l'être humain. Il n'y a pas là, remarquez-le bien, une simple raison de convenance : il y a là, de plus, pour lui une réelle nécessité, certes enseignée par la foi, mais prouvée également par la raison, par l'étude de notre propre nature.

N'est-il pas certain, d'une part, que nous avons

i. Saint Alphonse la considère d'une manière plus restreinte et la définit avec saint Thomas (2-2, q. 83, a. 17) : *une élévation de l'âme vers Dieu pour en obtenir quelque grâce.* Cfr. Monsabré, *La prière.*

l'obligation d'atteindre notre fin dernière ? Ce devoir est inscrit dans notre nature. Dieu étant notre cause efficiente doit être, de même, notre cause finalè. De plus, Dieu, nous ayant fixé cette fin, a dû nous donner les moyens aptes à l'atteindre. Or, nous constatons — et c'est l'expérience universelle et constante qui nous l'apprend — que l'homme ne trouve, ni en lui-même ni dans aucune créature, tous les moyens nécessaires pour atteindre cette fin.

La raison conclut donc que c'est en Dieu qu'il *peut* les puiser, puisque Dieu est infiniment riche, que c'est en Dieu *seul* qu'il peut les chercher, puisque toute créature est impuissante à l'aider, que c'est en Dieu qu'il *doit* les trouver, puisque ces secours lui sont nécessaires, que c'est de Dieu qu'il *les doit attendre avec assurance,* puisque Dieu est infiniment bon. Or, attendre de Dieu avec confiance les secours qu'on n'a pas, c'est *prier.*

Sans doute, Dieu peut nous accorder les mêmes grâces efficaces au moment et de la manière qu'il juge les meilleurs, et il le fait parfois même lorsque nous ne prions pas. Mais il y a là une grande exception, et ce serait folie de s'y fier. Rappelons-nous les passages formels de la Sainte Écriture : *Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal* [1]. *Demandez et vous recevrez* [2]. *Demandez tout ce que vous voulez et il vous sera donné* [3]. *Sans moi vous ne pouvez rien faire* [4].

1. Jac., IV, 2.
2. Mat., vu, 7.
3. Joan., xv, 7.
4. Joan., xv, 5.

I Dieu pose la même condition en vingt autres endroits des Saintes Écritures. Et les Pères, les Docteurs, les Théologiens, les Ascètes sont unanimes à reconnaître dans ses paroles l'intimation du précepte de prier.

III. — EFFICACITÉ

A côté de la nécessité de la prière, apparaît partout son absolue *efficacité.* La promesse du Christ est formelle : *Tout ce que vous solliciterez près de mon Père en mon nom vous sera donné*[1]. *Jusqu'ici, vous n'avez rien demandé en mon nom, demandez et vous recevrez*[2]. Cette promesse acquiert, si possible, plus de certitude encore quand il est question d'âmes qui sont unies au corps mystique de Jésus-Christ par la divine Charité. Notre-Seigneur est le Chef du corps, dont nous sommes les membres ; ceux-ci ne forment avec le chef qu'un seul tout. Quand ils prient, Jésus-Christ lui-même prie avec eux. Or, la prière de Jésus-Christ est toujours et infailliblement exaucée. N'est-il pas dit que *YEsprit soutient notre faiblesse; car nous ne savons pas ce qu'il nous faut demander, mais l'Esprit demande lui-même pour nous en des gémissements inénarrables*[3][4]

Et ailleurs : *Le Christ peut sauver à jamais ceux qui s'approchent de Dieu par son intermédiaire ; il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur*[1].

Enfin, à défaut de promesses aussi solennelles,

1. Joan., xv, 16.
2. Joan., xvi, 24.
3. *Rom.,* vin, 26.
4. *Heb.,* vu, 25. Cfr. *Rom.,* vm, 34. — Joan., xvi, 23-24 ; xiv, 13 ; xvi, 26.

aussi fréquemment répétées, notre nature elle-même ne nous insinue-t-elle pas l'efficacité de la prière puisque de son fond elle jaillit avec une irrésistible spontanéité ? Reconnaître notre misère devant Dieu et attendre de lui ce remède nécessaire, c'est prier. Dieu pourrait-il ne pas prêter l'oreille à ce cri de détresse qu'il met lui-même sur nos lèvres ? Pourrait-il abandonner à son impuissance un être qui aspire vers lui, qui doit tendre vers lui et qui, sans son secours, s'épuisera en de stériles efforts ? Pourrait-il ainsi violer une promesse implicitement inscrite dans notre nature humaine, celle de nous aider à atteindre une fin fixée par lui et nécessaire à notre bonheur ?

IV. — CONSÉQUENCES

D'après les lois de la Providence ordinaire, la prière est donc un moyen absolu, et en même temps infaillible d'atteindre notre perfection. Il s'ensuit que, ayant pris sur nous l'obligation de tendre à la perfection, la prière nous est devenue un *rigoureux* et *grave devoir.* En outre, en face d'une obligation plus difficile à remplir et pour laquelle nous manquons actuellement de force ou de courage, nous sommes tenus de demander une *grâce de prière -plus fervente,* qui nous obtiendra cette énergie nécessaire. Du même principe il suit encore que la *grâce de la persévérance* doit être demandée tous les jours, afin d'être obtenue tous les jours[1].

Dégageons enfin de cette doctrine si sûre unei.

i. S. Alph., *Corr, gen.,* L. 301, 362, 755.

dernière et consolante conséquence. Par l'effet de la prière humble, confiante et constante, nous obtiendrons des grâces efficaces non plus seulement d'une façon transitoire, mais d'une manière habituelle : c'est-à-dire que le *Saint-Esprit nous conduira lui-même habituellement par ses dons,* si cette action directe de Dieu est nécessaire ou plus avantageuse à notre perfection et à la gloire de Dieu. Et comme les dons du Saint-Esprit sont la source de l'oraison infuse, il nous est permis et recommandé, par cette doctrine de saint Alphonse, de demander cette grâce si relevée, à la seule condition de le laisser lui-même juge de son opportunité pour notre âme et de ne pas prendre, en fait d'oraison passive, l'apparence pour la réalité.

ART. III. — LA FORME CONCRÈTE DE LA PRIÈRE : LES DÉVOTIONS.

— I. La prière peut nous conduire à la plus haute sainteté. Je crois superflu d'insister sur les conditions qu'elle doit revêtir[1]. Elle doit être *humble*[2], sinon serait-elle encore la reconnaissance pratique de notre dépendance et de notre indigence vis-à-vis de Dieu ? Elle doit être *persévérante* [3], puisqu'elle est le cri d'une nature toujours pauvre, toujours besogneuse. *Il faut toujours prier,* dit Notre-Seigneur, *et ne jamais se lasser.* Elle doit être *confiante*[4], étant de son essence même une attente certaine de secours. Je veux ici signaler

1. S. Alph., *Œuvr. ascét.,* t. III. *Grand moyen de la prière,* p. I, ch. III.
2. Ibid., II.
3. Ibid., VI.
4. S. Alph., *Œuvr. ascét.,* III,

simplement une qualité appelée à donner à nos prières une force irrésistible sur le cœur de Dieu.

Nous sommes membres de son corps mystique. Nous sommes chrétiens. Prions donc unis à Notre-Seigneur, à la Sainte Vierge, aux Saints, à l'Église tout entière. Incarnons notre prière, concrétisens-la, en quelque sorte, dans les dévotions.

II. — Et d'abord, il est nécessaire de cultiver la dévotion envers *Jésus-Christ.* Il est le chef du corps mystique. En notre qualité de chrétiens, nous adhérons à lui d'une manière ininterrompue ; en toute vérité, nous vivons de sa sève. Dès lors, n'est-il pas raisonnable que nous reconnaissions, en pratique, cet heureux lien qui nous attache à lui et qui, à chaque instant, nous assure la vie spirituelle ? Notre union à Jésus, notre dévotion envers lui doit donc devenir le fond même de notre existence, l'essence de notre vie chrétienne.

Cette dévotion est absolument efficace. Elle nous communique tous les biens, car les membres reliés à la tête reçoivent nécessairement son influence.

La dévotion envers Notre-Seigneur, unique en elle-même, prend différentes formes afin de s'adapter ainsi à tous les besoins et de satisfaire tous les attraits ; mais son objet doit être, avant tout, l'Enfance de Jésus, sa Passion et la Sainte Eucharistie. Son motif premier reste nécessairement l'amour que Jésus-Christ nous a témoigné dans ces différents mystères. Aussi, plus que toutes les autres, la dévotion au Cœur de Jésus[1] réalise cette condition. L'objet matériel de ce culte est le cœur de chair de ce divin Sauveur, digne de nos adorations à cause de son union avec la divinité ; l'objet formel est l'excellence de l'amour que l'Homme-Dieu nous a témoigné et dont son Cœur est le symbole.

Ce culte du Sacré-Cœur, sans changer pour celai.

i. **S.** Alph., *Œuvr. ascét.,* **VI,** *Neuvaine du Cœur de Jésus.* — Leroy, *De sanctissimo Corde Jesu.* — Croiset, *La dévotion au Sacré-Cœur.* Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur,*

substantiellement [1], peut prendre une forme plus précise et encore plus attrayante.

« Nous pouvons nous appliquer à rendre un culte d'amour, de reconnaissance, de vénération et d'hommage à cet acte de *dilection suprême* en vertu duquel notre divin Rédempteur, prodiguant toutes les richesses de son Cœur institua l'adorable Sacrement de l'Eucharistie [2]. » Dans ce cas, notre culte s'adresse *au Cœur eucharistique* de Jésus [3]. Dévotion excellente, qui résume pour ainsi dire, tout le christianisme, tout ce que Dieu nous a donné et tout ce que nous pouvons et devons rendre à Dieu [4] [5]

Nous aussi, concentrons toute notre vie dans l'amour envers le Cœur eucharistique de Jésus, principe, modèle et fin de notre perfection spirituelle. Là est, pour nous, le moyen de rendre à notre Père céleste tout ce dont nous sommes capables [6].

III. — *Marie,* étant la *Mère du Christ,* de la tête et des membres, notre dévotion envers elle revêt un double caractère : elle nous est *nécessaire* pour atteindre la perfection, elle est absolument *efficace* pour nous la faire atteindre.

Est-il besoin de prouver la *nécessité* de cette dévotion ? La Sainte Vierge n'est-elle pas la trésorière et la dispensatrice de toutes les grâces sans exception, précisément parce qu'elle est la Mère du Christ tout

1. Décret du Saint-Office, 3 juin 1891. Cf. aussi *Raccolta,* 1898, n° rai, p. 194.

2. Bref pontifical du 16 juillet 1903, érigeant canoniquement dans l'église pontificale de Saint-Joachim à Rome, l'archiconfrérie du Cœur eucharistique de Jésus.

3. L. Roelandts, *Le culte du Cœur eucharistique de Jésus. Nouvelle Revue Théolqgique,* XXX (1903), pp. 269-280. — Garénaux, *Dévotion au Cœur eucharistique de Jésus.*

4. Ed. Hugon, O. P., *Explication dogmatique sur le culte du Cœur Eucharistique de Jésus. L'Action de grâces au Cœur Euchar. (Vie Spirituelle,* Ier mars 1934).

5. Garrigou-Lagrange, *Le Cœur eucharistique de Jésus et le don parfait de lui-même. Vie spir.,* Ier Déc. 1931.

entier, du chef rédempteur et des membres rachetés ? Cette proposition, honorable pour la divine Mère, si consolante pour ses enfants, saint Alphonse la prouve longuement[1] en s'appuyant sur les Saintes Écritures, sur l'autorité des docteurs et des Saints et sur la convenance d'un tel privilège[2]. Quelle assurance pour ceux qui aiment la divine Mère ! Quelle certitude elle leur donne d'atteindre la perfection !

Cette dévotion est ensuite le moyen *efficace* d'atteindre la perfection. La puissance de Marie est, en effet, sans bornes et sa médiation est souverainement efficace. N'est-elle pas la mère de Dieu, la mère du Roi du ciel et de la terre, n'a-t-elle pas été élevée en honneur, au point que Dieu, comme dit saint Augustin, ne lui refuse jamais rien ? N'a-t-elle pas, ajoute saint Bernardin, Dieu même comme débiteur ?

De plus, sa bonté est *inépuisable* puisqu'elle est mère, et mère d'un Dieu et en même temps mère des hommes. « Si grande est sa compassion pour nos misères, dit saint Alphonse, si grand est l'amour qu'elle nous porte, qu'elle prie sans cesse pour nous et recommence sans cesse à prier sans jamais se lasser de le faire jusqu'à ce qu'elle nous voie préservés des maux qui nous menacent[3]. »

Si elle agit ainsi en faveur des plus misérables, en faveur de ceux qui se reconnaissent à peine pour ses enfants, que ne fera-t-elle pas pour ceux qui l'aiment, qui désirent aimer son divin Fils, qui aspirent à la perfection ?

1. S. Alph., *Œuv. ascét.*, t. VII. *Gloires de Marie,* passim. Cf. surtout p. I, ch. vin. — Herrmann, *Institutiones Theol. dogm.,* 1107, etc. — Dillen-Schneider, C. SS. R. Le problème du comérite médiateur de la Vierge dans l'économie divine (Extrait du « Bulletin de la Société Française d'Études Mariales », Auxerre, 1936.)

2. Cfr. supra Liv. I, Partie II, Chap. II, Art. 3.

3. S. Alph., Ibid., ch. iv, § 2. — S. Alph., *Corr, gen.,* L. II, 126. — Herrmann, Ibid., n. 1x05.

IV. — La dévotion envers la Très Sainte Vierge est nécessaire. Cette même nécessité existe-t-elle pour la dévotion envers *les Saints* [1]?

En général, on peut dire que la dévotion envers les Saints est nécessaire. Le nier serait méconnaître notre mutuelle parenté, — tous nous sommes membres d'un même corps, dont Jésus-Christ est le chef, — ce serait infirmer le dogme de la communion des saints.

Les membres d'un même corps ont entre eux une dépendance réciproque. La sève qui les vivifie n'est pas infusée à chacun en particulier par l'action directe de la tête. Elle est transmise de proche en proche par des canaux intermédiaires dont, sans doute, Jésus peut se passer pour son corps mystique, dont il sé passe parfois en réalité, mais qui n'en restent pas moins, à l'ordinaire, destinés à distribuer la vie à tous les membres.

Il n'est sans doute ni nécessaire ni possible d'avoir une dévotion spéciale à chacun des Saints du paradis. En dehors de la Sainte Vierge, nul n'est pour nous le canal indispensable des grâces de sanctification.

Il est néanmoins utile d'avoir envers quelques Saints une dévotion spéciale, parce qu'étant des membres plus parfaits, plus rapprochés de la tête, ils sont capables de faire découler en nous une sève surnaturelle plus abondante.

Tel est le désir de l'Église, qui nous met tous sous la protection d'un céleste patron. Vénérons ainsi, par une dévotion spéciale, quelques saints protecteurs, en particulier saint Joseph, l'auguste Époux de la Très Sainte Vierge. Parmi les protecteurs spéciaux, les religieux, en particulier, doivent en outre ranger leur saint fondateur ; par une disposition de la Providence, il a la mission spéciale de leur servir de modèle et de père.

Ainsi nous ne négligeons aucune des ressources quei.

i. S. Alph., *Op. dogm.*, t. I, Tr. V, Disp. XIV, p. 679. *Op. dogm.*, t. II, Tr. IX, p. I, c. I, n° 15, p. 640.

la divine Providence nous a si libéralement départies. Que notre choix se porte, avant tout, sur les dévotions que la Sainte Église elle-même nous propose : dévotions envers Jésus et Marie, envers les anges et les Saints.

Vivons surtout de la Sainte Messe, du Saint Office, des prières et des offices publics.

Aimons les cérémonies ecclésiastiques, la liturgie, le chant sacré ; identifions-nous avec la vie de l'Église. Ainsi notre dévotion sera agréable à Dieu, et la prière qu'elle renferme deviendra pour nous la source de toutes les grâces actuelles, indispensables au travail de notre sanctification.

CHAPITRE VI

LES SACREMENTS[1]

ART. I. — LES SACREMENTS EN GÉNÉRAL

I. — NOTION GÉNÉRALE

Nous possédons maintenant toutes les ressources *intérieures* nécessaires pour commencer le travail de notre perfection. Mais, jusqu'ici, rien n'a été dit encore de l'édifice *extérieur* qui abrite toutes ces merveilles.

Nous avons en abondance les eaux de la grâce. Nous savons qü'elles nous viennent de Jésus-Christ. Mais par quels *canaux* nous sont-elles distribuées ?

Nous nous sommes considérés isolément, séparément, pour mieux discerner en nous-mêmes toutes les forces dont nous disposons. Nous ne pouvons cependant pas oublier que nous sommes essentiellement chrétiens, constamment reliés au Christ.

Il importe donc de consacrer un chapitre à l'étude des sacrements.

Les sacrements de la Nouvelle Loi ont été institués d'une manière permanente par Jésus-Christi.

i. S. Alph., *Theol. mor.,* **L. VI.** *Op. dogm.,* **t. I, Tr. V. Disp. V. Id., p. 3, q. 60, etc.**

comme signes visibles de la grâce invisible destinée à sanctifier le peuple de Dieu.

Les sacrements sont comme la charpente extérieure protégeant notre vie et notre action intime ; ils sont comme les canaux qui nous distribuent, d'après nos nécessités, la grâce de Jésus-Christ, source unique de tous nos biens spirituels ; ils sont les vaisseaux sanguins qui envoient à toutes les cellules vivantes du corps mystique l'aliment destiné à les refaire, à les nourrir, à les multiplier.

II. — ROLE DE CHAQUE SACREMENT

C'est du Chef que doivent venir à tous les membres l'être, l'accroissement et la fécondité : aussi, de fait, Jésus-Christ a été l'auteur des sacrements. D'une certaine façon, il devait les adapter à la nature des hommes, nature à la fois sensible et spirituelle, et effectivement il nous les a donnés comme des symboles de la grâce invisible qu'il veut nous conférer par leur intermédiaire. Par eux, il devait pourvoir à toute l'économie de notre vie chrétienne, et voilà pourquoi il a institué *sept sacrements*[1].

En effet, le chrétien peut être considéré d'abord comme homme privé qui doit réaliser sa propre perfection, ensuite comme membre d'un tout qui est l'Église.

1° Si on le considère sous le premier aspect, il faut d'abord qu'il naisse à la vie spirituelle, qu'il commence à être membre du Christ, qu'il soit inséré dans son corps mystique, qu'il devienne enfant dei.

1. Saint Thomas, ibid., q. 65, a. 1.

Dieu, frère de Jésus-Christ, temple du Saint-Esprit, qu'il meure au monde et au péché, qu'il crucifie le vieil homme avec ses vices et ses convoitises, qu'il noie dans les eaux de la régénération l'homme de péché. Cette naissance du chrétien, qui est en lui la mort du païen, se fait par le sacrement du *Baptême.*

2° Venu à la vie, le chrétien doit croître et prendre des forces, déposer ce caractère d'enfant qui lui avait permis jusqu'ici de vivre du fruit des douceurs et des consolations sensibles, revêtir l'armure des forts, se couvrir du casque de la foi, s'engager dans la lutte contre les hordes infernales, témoigner en face du monde que le Maître qu'il sert est le Christ, le vrai Fils de Dieu, réprimer vaillamment les révoltes de l'ennemi intérieur, le plus redoutable de tous, de cette chair de péché qui veut réduire l'âme immortelle sous un joug honteux. Cette force du soldat de Jésus-Christ, le fidèle la reçoit dans la *Confirmation.*

3° Après être né, après avoir grandi dans les luttes, le chrétien sent le besoin de renouveler ses vigueurs. Certes, il faut que ce fils du ciel, cet enfant de Dieu soit nourri à la table du roi, qu'il mange le pain des anges, le pain du ciel qui contient en lui toutes les délices, la manne pure et sans tache tombant miraculeusement du ciel. Il faut que le sang qui circule dans ses veines et porte partout la vie soit le sang d'un Dieu[1] N'est-il pas son enfant, n'a-t-il

1. Voir, au sujet de l'union de Jésus-Sacrement avec l'âme qui le reçoit, saint Jean Chrysostome, M. P. G., t. LVIII, col. 743, et t. LIX, col. 260. — Saint Cyrille d'Alexandrie, ibid., t. LXXVI, col. 193. — Saint Cyrille de Jérusalem, ibid., t. XXXIV, col. 1100.

pas la même nature que son Père ? L'auguste sacrement par lequel s'effectuera cet ineffable mystère est la *Sainte Eucharistie.*

4° Mais l'organisme du chrétien, nourri d'un aliment divin, n'en reste pas moins soumis aux influences délétères et sensible aux faiblesses et aux infirmités de l'humaine nature. Nous voyons ce qui est bon, nous l'aimons, nous le voulons même sans pourtant l'accomplir ; une loi tyrannique pèse sur nous et enchaîne nos membres, et cette captivité, hélas ! nous l'aimons, souvent, nous lassant de la continuité des attaques, nous désertons le combat qui seul peut nous procurer la couronne des victorieux, du moins nous sortons de la lutte blessés, épuisés, frappés à mort. C'est la *Pénitence* qui guérira nos infirmités, qui fermera nos blessures, nous relèvera et enhardira au combat, nous rendra force et courage, après nous avoir purifiés dans le sang de l'Agneau.

5° Encore n'est-ce pas notre âme seule qui est sujette à l'infirmité, notre corps aussi est la proie de beaucoup de misères et souvent l'une et l'autre en même temps ont besoin de remède. Notre charitable médecin y a encore pourvu. Il a institué le sacrement de *YExtrême-Onction* afin de nous soutenir surtout dans nos dernières luttes, dans ces moments où l'enfer tentera contre nous ses plus violents assauts, alors que notre corps, miné par la maladie, enlèvera à l'âme elle-même ses meilleures énergies. En même temps que l'huile sainte fortifiera nos membres épuisés et leur rendra peut-être

même la vigueur de la santé, la grâce du sacrement s'insinuera dans l'âme, et la purifiera des derniers restes du péché.

6° Si on considère le chrétien sous le second rapport, c'est-à-dire comme membre de l'Église, de nouvelles influences découlant du chef lui sont nécessaires. Grâce à *l'Ordre,* le corps mystique tout entier peut être régi par des représentants visibles du chef invisible, à chaque fidèle peuvent être distribués et la nourriture capable de le soutenir, et le remède appelé à le guérir, et la force apte à l'aguerrir ; grâce à lui, l'Église peut voir s'accroître sans cesse le nombre de ses enfants. Par l'Ordre, Jésus, Prêtre éternel, communique sa puissance — une puissance infinie — à un homme mortel, il lui transmet un pouvoir sans bornes sur son corps mystique et sur son propre corps réel.

7° Ensuite, par le sacrement de *Mariage,* qui sanctifie les sources mêmes destinées à alimenter un jour l'Église, il nous offre une faible image de l'union sainte qu'il a contractée avec cette Église et de laquelle la vie surnaturelle est venue à tous les fidèles.

III. — LES FRUITS DES SACREMENTS

Chacun de ces sept sacrements, reçu dans les dispositions requises, produit ou augmente la grâce sanctifiante, confère à l'âme un réel droit aux grâces actuelles et la rend capable d'atteindre la fin pour laquelle il a été institué. Le Baptême, la Confirmation et l'Ordre impriment, en outre,

dans l'âme un caractère indélébile, pouvoir spirituel réel et physique émanant de Jésus-prêtre. Par le caractère imprimé dans le Baptême, le chrétien devient apte à recevoir d'autres sacrements ; par celui de la Confirmation, il est rendu plus propre, d'une part, à recevoir le sacrement de l'Ordre et, d'autre part, à professer publiquement sa foi, même au péril de sa vie ; par le caractère de l'Ordre, il possède le pouvoir de consacrer et acquiert un titre à administrer les autres sacrements.

Que d'actions de grâces sont dues à notre chef Jésus, qui pourvoit de la sorte si admirablement à tous les besoins de l'Église tout entière et de chaque membre en particulier ! Combien il nous importe de profiter de ces divines largesses pour opérer notre sanctification ! Plus nous puiserons à ces sources, plus nous deviendront fécondes leurs eaux salutaires. Parmi les sacrements, la Sainte Eucharistie et la Pénitence occupent la place la plus large dans le travail de notre perfection. Aussi croyons-nous utile d'entrer à leur sujet dans quelques considérations plus pratiques.

ARTICLE II

I. — LA SAINTE EUCHARISTIE-SACREMENT[1]

La Sainte Eucharistie est le sacrement du Corps et du Sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin institué par le Sauveur pour être la nourriture spirituelle des membres de son Corps mystique.

1. S. Alph., *Op. dogm.*, **t. I, Tr. X, Disp. VI.** — **S.** Thomas, **3, q. 79.** — Hugon. **O. P.,** *La Sainte Eucharistie.* — Hedley, *The holy Eucharist.* — Tanquerey, *Synopsis Theol. dogm.,* **t. III, n. 619 ss.**

a) Doctrine de l'Église sur la Sainte Communion.

L'Église, soucieuse de rompre à tous ses enfants ce Pain Céleste, a toujours veillé, d'après les circonstances de temps, à admettre les fidèles aussi souvent que possible à ce banquet sacré.

Le Sauveur en instituant la Sainte Eucharistie et en distribuant lui-même son Corps et son Sang, avait exprimé l'ardent désir de voir ses Apôtres renouveler, en mémoire de Lui, ce même mystère d'amour.

Dans les premiers siècles, cet appel émouvant du Sauveur fut pleinement entendu par les chrétiens et pendant longtemps la communion quotidienne fut en honneur.

Quand la piété se fut refroidie, quand les hérésies se furent multipliées, le Saint Concile de Trente[1] exprima à nouveau avec force le vœu que les fidèles assistant à la Messe fassent non seulement la Communion spirituelle, mais aussi la Communion Sacramentelle.

Les Papes de leur côté intervinrent pour condamner solennellement les erreurs et les abus introduits par l'hérésie[2].

Ensuite, jugeant le moment favorable, l'Église remit en pleine vigueur, sans aucune atténuation la pratique de la Communion fréquente et quotidienne[3] en en déterminant avec soin les conditions.

1. Sess.» XXII, c. vi.

2. Innocent XI, Décret, *Cum ad aures,* 12 février 1679. — Alexandre VIII, Décret. *Sanctissimus Noster,* 7 déc. 1690.

3. S. Congr. du Concile. Décret : *Sacra Tridentina Synodus,* 20 déc. 1905.

Enfin, rompant avec une longue tradition, l'Église a décidé d'admettre à la Table Sainte les enfants qui, de l'avis du confesseur et des parents, sont capables de discerner entre le pain matériel et le Corps adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ[1].

b) Dispositions requises.

i° La Sainte Église[2] *exhorte* toutes les âmes *en état de grâce et animées d'une intention droite et pure* de faire la communion fréquente et même quotidienne.

2° Elle *recommande au Confesseur,* auquel est réservé le droit de juger de l'opportunité de la Communion fréquente ou quotidienne de ne pas détourner de cette pratique ceux qui réalisent ecs deux conditions : état de grâce et intention droite.

3° Comme les sacrements de la Loi nouvelle, tout en agissant *ex opere operato* produisent cependant un effet plus grand à raison des dispositions plus parfaites de ceux qui les reçoivent, « il faut *veiller* à ce qu'une *préparation* soignée précède la Sainte Communion et à ce qu'une *action de grâces* convenable la suive, en tenant compte des facultés et de la condition de chacun[3] ».

4° De plus il est *très avantageux* à ceux qui font la Communion fréquente ou quotidienne d'être

1. S. Congr. des Sacrements, Décret. *Quam singulari,* 8 août 1910.
2. S. Congr. du Concile. Décret. *Sacra tridentina Synodus, 20* décembre 1905.
3. S. Congr. du Concile, Décret cité.

exempts de péchés véniels au moins pleinement délibérés et de l'affection à ces péchés L

5° Ajoutons à ces conditions que les âmes ferventes doivent *s'efforcer* le long de la journée de se ■*préparer à la communion* du lendemain, non seulement par la pureté du cœur, mais par le vif *désir* de recevoir leur Dieu.

Une visite est plus douce à celui qui la fait, quand il sait que cette visite est attendue, désirée et préparée. Ainsi Notre-Seigneur qui visite l'âme dans la Sainte Communion trouve plus de charme à venir dans un cœur humain qui l'a ardemment désiré et qui a tout disposé pour que l'Hôte divin soit content de sa visite. Dans une âme pareille, Jésus-Christ se sentira plus à l'aise et comme plus en famille et il lui témoignera plus de familiarité.

Il a dit à sainte Mechtilde : « L'abeille ne se précipite pas avec plus d'empressement sur la fleur pour en sucer le miel que mon cœur ne met d'ardeur à m'unir à toi quand tu désires me recevoir. »

c) Fruits de la Communion.

i° La *grâce sanctifiante* augmente « ex opere operato » par chaque bonne communion. Autrefois et actuellement encore dans certaines contrées orientales, les enfants après le baptême et la confirmation 2 avant l'usage de la raison, recevaient la sainte communion. Us recevaient, bien qu'inconscients, l'aug-

1. Décret sur la communion fréquente, 20 déc. 1905.
2. Dans l'Église Orientale la confirmation est d'ordinaire donnée immédiatement après le baptême et par le même Prêtre.

mentation de la grâce sanctifiante « ex opere operato ».

2° *La grâce actuelle du sacrement.*

Chaque sacrement a sa grâce actuelle spéciale. La Sainte Eucharistie a pour caractéristique d'éteindre le foyer de la concupiscence et d'engendrer dans l'âme des désirs de pureté.

La Sainte Eucharistie fait ressentir fréquemment aux âmes un avant-goût du ciel, mais en tout cas, elle leur donne la force de poursuivre courageusement, chaque jour, leur marche sur la route souvent monotone et parfois pénible du devoir.

La Sainte Eucharistie a été instituée non pas dans le but de procurer à l'âme la douceur de la consolation. Elle est une nourriture, une nourriture substantielle qui *fortifie* même quand elle ne laisse dans l'âme aucun goût sensible.

Il est important que l'âme désolée par l'aridité comprenne ce caractère de la nourriture céleste que le Sauveur nous a laissée avant de remonter au ciel.

3° *Effusion surabondante de la grâce.*

La grâce sanctifiante (ou son augmentation) nous est conférée dans la réception de chaque sacrement. Dans le baptême l'instrument de la grâce c'est l'eau et les paroles accompagnant l'ablution, dans la Confirmation c'est le Saint-Chrême et les paroles prononcées pendant les Onctions, mais dans le sacrement de l'Eucharistie Jésus-Christ a voulu que son propre Corps et son propre Sang fussent l'instrument de la grâce à communiquer. Ne peut-on pas en conclure que dans ce Saint Sacrement Jésus communique

ses faveurs avec plus de largesse ? La Sainte Eucharistie est le signe de l'Amour le plus grand. « Mange l'Amour, bois l'Amour », a dit saint Augustin.

II. — LE SAINT SACRIFICE DE LA MESSE *.

a) Notion.

La Messe est un véritable sacrifice par lequel est offert à la Divine Majesté sous les espèces du pain et du vin, le Corps même et le Sang de Jésus-Christ 2.

Elle est le *Sacrifice du Calvaire* renouvelé d'une manière non sanglante ; même victime, même sacrificateur, même raison formelle du sacrifice.

Elle est ce sacrifice rendu *accessible* à tous les âges, à tous les pays et à tous les hommes.

Chacun peut, pour son compte, assister comme la Mère des Douleurs, au drame du Calvaire, chacun peut offrir ce sacrifice ou le faire offrir à son intention personnelle, rendre à Dieu en son nom propre ses devoirs d'adoration, de remerciement, de demande de pardon et de supplication.

Elle est ce sacrifice *renouvelé* ou plutôt *continué* autant de fois qu'il se célèbre de Saintes Messes.

Elle est ce sacrifice étendant son *application* et son efficacité, une infinité de fois.

b) Fins de la Sainte Messe.

i° La Sainte Messe est un sacrifice *latreutique.*

t. Benoit **XIV,** *De SS. Missae Sacrificio.* — Ghir, *Dos heilige Messopfer.* — Chaignon, **S. J.,** *Le prêtre à l'autel.* — Bacuez, **S. S.,** *Du divin Sacrifice.* — **E.** Vandeur, **O. S. B.,** *La Sainte Messe.*

2. **Can. 801, 814.**

La créature raisonnable a des devoirs essentiels à remplir envers son Créateur : devoirs de dépendance envers le Maître Souverain, d'adoration de Sa Majesté infinie, d'aveu conscient de son néant et de sa misère devant l'Être infini de Dieu.

La Sainte Messe est un sacrifice *eucharistique.*

Puisque l'homme n'a rien et ne peut rien avoir de lui-même, il doit à Dieu une reconnaissance continuelle pour tous les bienfaits d'ordre naturel et surnaturel.

La Sainte Messe est un sacrifice *propitiatoire.*

Nonobstant ses efforts et la bonne volonté dont il ferait preuve, aucun homme n'est par lui-même capable d'éviter le péché. Il doit donc demander toujours pardon au Maître Souverain et s'humilier à ses pieds.

La Sainte Messe est un sacrifice *impétratoire.*

Sans la grâce de Dieu, l'homme ne peut faire aucun bien dans l'ordre surnaturel. Or, cette grâce ne s'obtient en règle générale que par une prière humble, confiante et persévérante.

2° Or, ces quatre obligations *aucun homme,* quelque saint qu'il soit, *ne peut les remplir* par ses seules forces.

Ces obligations, en effet, il les a contractées et il les contracte vis-à-vis d'un Dieu, d'une majesté, d'une libéralité, d'une sainteté et d'une bonté infinies. Or, son être humain est limité de toutes parts, il est le débiteur insolvable de Dieu, il est rempli de péchés et il est l'indigence même.

Adam au Paradis terrestre, Noé après le déluge,

tous les Patriarches et les Prophètes de l'Ancien Testament et jusqu'aux peuples païens ont senti la nécessité de satisfaire à leurs obligations en faisant à Dieu des sacrifices.

Mais toutes ces offrandes n'avaient qu'une valeur finie, infiniment insuffisante à atteindre leur but.

30 Alors *Jésus-Christ* est venu au secours de sa créature. *Oblationes noluisti... corpus autem aptasti mihi*\ dit-il à son Père céleste. Vous n'avez plus voulu des sacrifices de l'Ancienne Loi, mais vous m'avez donné un Corps humain.

En s'incarnant, Jésus-Christ s'est incorporé en quelque sorte l'humanité tout entière. Il est devenu le Chef dont nous sommes les membres.

Sa nature humaine unie à la Nature Divine dans l'unité de sa divine Personne, Jésus-Christ chef de l'Église l'a offerte en sacrifice au Père céleste pour satisfaire à toutes les obligations que l'homme était incapable de remplir.

4° Mais Jésus-Christ n'a pas voulu se contenter d'offrir son sacrifice comme en passant et une fois pour toutes. Il a institué le Sacerdoce, il a créé le Prêtre et lui a communiqué tous ses pouvoirs, en particulier celui de le faire descendre sur l'autel, et de permettre ainsi à Jésus-Christ de continuer à s'offrir à son Divin Père.

c) Assistance à la Sainte Messe.

i° Qui ne comprend avec quelle dévotion *extérieure* il faut assister à la Sainte Messe : respect, mo-

i. *Hebr.,* x, 3.

destie et silence ? Il faut s'unir à la Divine Mère, à saint Jean et aux saintes Femmes au pied du Sauveur expirant sur la Croix.

2° *Dispositions intérieures.* Il faut s'unir au Prêtre et par lui à Jésus-Christ. Il faut s'approprier les intentions du Sauveur : avec lui et par lui, vouloir rendre à Dieu une gloire infinie et une reconnaissance digne de lui, avec Jésus-Christ et par lui demander pardon de nos fautes et implorer de nouveaux secours.

3° Il faut s'efforcer même d'être présent d'esprit et de cœur à toutes les Saintes Messes qui se disent dans le monde entier.

4° Enfin, il faut s'offrir soi-même avec Jésus-Christ en sacrifice à Dieu. Puisque nous sommes les membres de Jésus-Christ qui est notre Chef, il a droit que nous nous offrions avec Lui comme victimes au Père Éternel

III. — LE CULTE EUCHARISTIQUE — JÉSUS-CHRIST HABITANT PARMI NOUS[1]

Se nascens dedit socium, convescens in edulium se moriens in pretium[2]. En naissant il s'est donné aux hommes comme compagnon d'exil, en mangeant avec ses apôtres, il s'est donné à eux en nourriture, en mourant pour eux, il s'est fait leur rançon.

Ce triple bienfait, Jésus-Christ l'a étendu à tous les hommes et à tous les temps. Par la Sainte Messe il se fait chaque jour leur rançon, par la Sainte Communion il se fait leur nourriture et par sa présence continuelle il se fait leur compagnon dans leur pèlerinage vers le

1. S. Alph., *Les visites au* S. *Sacrement.*
2. Hymne de la Fête-Dieu.

Ciel, leur hôte, leur ami intime qu'ils peuvent visiter tous les jours, auquel ils peuvent rendre sans interruption leurs hommages.

Visiter Notre-Seigneur dans l'Eucharistie.

Exprimons par ce seul mot ces devoirs multiples que la piété et la reconnaissance nous imposent vis-à-vis du divin Prisonnier d'Amour de nos Autels.

a) La Visite au Saint-Sacrement est un devoir de l'âme vis-à-vis d'elle-même.

Tout chrétien a tant besoin de Notre-Seigneur! Or, Jésus-Christ reste près de nous au Saint Tabernacle précisément pour nous faciliter le recours à sa bonté.

i° Notre *intelligence* a besoin de *conseil.* La route vers la perfection est semée d'écueils. Parfois Pâme, nonobstant sa bonne volonté, est plongée dans l'obscurité, les doutes surgissent à l'improviste et jettent l'âme la plus éclairée dans de pénibles incertitudes. Les hommes auxquels on demande conseil achèvent parfois de désorienter l'âme. A qui recourir sinon à Celui qui est la Voie et la Vérité !

2° Notre *cœur* a souvent besoin d'un *appui.*

Aux heures difficiles et sombres, quand tout semble aller à la dérive, quand tout contrarie et fait de la peine, le cœur a besoin de consolation et c'est Jésus, l'ami fidèle qui seul peut le lui procurer.

Le cœur de l'homme a besoin d'une *amitié sincère et profonde.* Mais où la trouver ici-bas où tout est égoïsme, ou calcul, ou fausseté, ou inconstance. Jésus-Christ a fait lui-même notre cœur, il l'a rendu semblable au sien pour pouvoir sympathiser avec nous et nous consoler.

Le cœur de l'homme a besoin de *compassion* après ses fautes. Il faut qu'il puisse faire quelque part l'aveu de ses faiblesses avec la certitude de n'être pas rebuté. Personne n'est et ne peut être aussi compatissant que Jésus, personne ne peut mieux sonder les faiblesses de

notre cœur que ce médecin charitable, personne n'est plus apte à nous fournir le remède à nos maux.

3° *Notre volonté* a besoin *à.'énergie* pour aller jusqu'au bout dans le chemin du devoir.

Les *obligations* de tout chrétien sont multiples et variées. Les dangers sont nombreux : inclinations mauvaises, exemples pernicieux, attraits du mal, principes pervers. Où chercher cette force calme et persévérante pour ne jamais céder aux sollicitations du mal sinon près du Maître qui calme la tempête, qui commande aux vents déchaînés et à la mer en furie ?

Les *sacrifices* à faire, pour mener pleinement la vie chrétienne dans le monde ou la vie religieuse au couvent, ne laissent à l'âme aucun répit. Pour suivre le Divin Maître, il faut monter par des sentiers escarpés jusqu'au sommet du Calvaire. Si nous ne tenons la main de Celui qui s'est fait au Tabernacle notre fidèle compagnon, nous nous lassons, nous nous égarons.

b) La Visite au Saint-Sacrement est un devoir de l'âme vis-à-vis de Notre-Seigneur lui-même.

i° Devoir de *reconnaissance.*

Parce qu'il reste parmi nous, ses *créatures de néant.*

Parce que, pour rester sur l'Autel, il a bien voulu multiplier jusqu'à l'infini les miracles : il se rend en effet présent *tout entier* dans une parcelle d'hostie, il le fait *chaque jour* sur *tous les autels* du monde en vertu d'une *seule parole* prononcée par ses Prêtres, il se rend *simultanément* présent dans une infinité d'églises et de chapelles.

Parce qu'il reste nonobstant *Yindifférence* des chrétiens, *Yhostilité* et les outrages des impies, la *trahison* et les *sacrilèges* de beaucoup de ses propres enfants.

Parce qu'il reste pour chacun de nous, *en particulier,* nous ayant choisis pour nous dévoiler d'une manière spéciale son mystère d'amour, nonobstant nos démérites.

2° *Devoirs d'Amitié.*

Jésus, l'Hôte du Tabernacle est notre ami : les lois élémentaires de l'amitié exigent que nous lui rendions de fréquentes visites.

Il est un ami *solitaire,* enfermé dans une obscure prison, ignoré ou méconnu par beaucoup.

Il est un ami *désireux d'aimer et d'être aimé,* souffrant de l'abandon dans lequel on le laisse.

Il est un ami *généreux,* affligé de ne trouver personne auquel il puisse distribuer ses bienfaits.

Il est un ami *reconnaissant,* plein de gratitude et de divine tendresse pour chacune des âmes qui daigne le visiter et implorer son secours.

3° Devoir de *réparation.* Notre-Seigneur désire la réparation, il la demande avec insistance aux âmës fidèles.

Il désire cette réparation pour la froideur de la plupart des fidèles vis-à-vis de son Sacrement d'Amour, pour les innombrables communions sacrilèges que se permettent beaucoup de chrétiens, pour les profanations auxquelles se livrent les impies ou les apostats, pour les abominations commises à l'aide des Saintes Espèces, pour le mépris et la haine diabolique que lui portent des âmes immortelles vendues à Satan.

c) La Visite au Saint-Sacrement est pour l'âme un devoir vis-à-vis du Père céleste.

Jésus est dans le Tabernacle pour servir *â.'intermédiaire* entre Dieu et les hommes. Le Père Éternel l'a chargé d'y rester jusqu'à la fin des temps afin de réparer par son humble obéissance l'honneur divin lésé par la révolte des créatures.

Mais Jésus ne trouve presque personne qui vienne le visiter et l'aider à remplir la tâche pour laquelle il est là. Au lieu d'hommages de *reconnaissance et d'adoration,* il n'a à transmettre à son Père que le mépris et de grossières insultes.

Jésus doit présenter à son Père les *requêtes* des

hommes. Mais si les églises restent vides et les Tabernacles solitaires, comment peut-il s'acquitter de sa mission bienfaisante ?

Jésus au Tabernacle est chargé d'offrir aux pécheurs le *-pardon* au nom de son Père ; mais où sont ceux qui viennent implorer ce pardon aux pieds des Autels ?

Le Père Céleste supplie son Fils prisonnier sur les Autels de désarmer *sa Justice* outragée ou du moins de retarder le jour du châtiment. Mais comment Jésus pourra-t-il apaiser le courroux divin si au lieu de voir des cœurs pénitents prosternés devant le Tabernacle il entend retentir autour de son église d'affreux blasphèmes ?

Comme il est urgent de visiter fréquemment Jésus-Christ au Tabernacle avec une humble ferveur, de s'unir aux adorations des Anges qui entourent l'Autel, aux hommages des Saints prosternés devant la Majesté Divine, à l'amour et à la prière de l'Auguste Mère de Dieu !

Ce tribut de louange et de réparation, Jésus l'accueillera dans son Divin Cœur et l'offrira avec une consolation intime à son Père céleste. Et ce sera nous qui lui aurons procuré ce bonheur.

ART. III. — LE SACREMENT DE PÉNITENCE

Le sacrement de Pénitence a été institué par Jésus-Christ pour remettre aux chrétiens les péchés commis après le baptême, à condition qu'ils en aient le *repentir,* qu'ils en fassent *Yaveu* et en obtiennent *Yabsolution* d'un prêtre muni du pouvoir d'absoudre. Ce prêtre doit leur imposer une pénitence ou *satisfaction* en proportion des péchés commis.

Dans ce sacrement, trois conditions sont essentielles : l'aveu des fautes, le regret de ces fautes et l'absolution du Prêtre ayant juridiction. La qua-

trième condition, c'est-à-dire, la satisfaction, n'est qu'une partie intégrale d'une bonne confession [1].

Les deux conditions *aveu des fautes* et *contrition* demandent quelques éclaircissements.

I. — L'AVEU DES FAUTES

a) Il doit être *intégral.*

1° Le pénitent est *obligé* de faire l'aveu de tous les péchés mortels commis depuis le baptême et non encore remis par une confession valide.

Par péchés il faut aussi entendre les circonstances qui changent l'espèce du péché et, en outre, le nombre de fois que le péché a été commis.

2° Si le pénitent n'a actuellement aucun péché sur la conscience et désire toutefois recevoir l'absolution, il est *obligé* de dire un péché véniel ou mortel de la vie passée. Sans cela, il manquerait à l'absolution une matière à absoudre et la confession serait nulle.

3° Les péchés déjà pardonnés peuvent à nouveau être soumis au pouvoir des Clés.

4° La confession générale de la vie passée est à *conseiller,* à condition qu'elle ne soit pas une occasion de scrupules. Elle est *nécessaire* quand le pénitent a fait de mauvaises confessions.

b) Les *causes ordinaires du manque d'intégrité.*

1° La *négligence* dans l'examen de la conscience.

1. Trid. Sess. 14 ; *Can.* 3 et 4. — S. Alph., *Op. Dogm.,* t. I, Tr. V, Disp. VII.

Cet examen doit se porter sur les Commandements de Dieu et de l'Église, sur les devoirs d'état et sur les péchés capitaux.

Cet examen demande une attention moyenne et une durée proportionnée à l'espace de temps écoulé depuis la dernière confession valide.

2° *La ruse dans l'aveu.* Quand le pénitent s'accuse à dessein à voix trop basse, dans des termes équivoques, ou d'une manière à faire diminuer notablement sa culpabilité dans l'esprit du confesseur ou s'il se choisit avec préméditation un prêtre inexpérimenté, il manque à l'intégrité requise pour une bonne confession.

3° *L'omission de jautes graves causée -par la honte.* Malheureusement l'expérience prouve que le nombre des confessions invalides et sacrilèges pour cette dernière raison est très grand. Elle est la triste cause de la perte éternelle de beaucoup d'âmes.

Avant la confession, le pécheur doit implorer avec insistance la grâce d'être sincère en confession et se rappeler l'impossibilité de se sauver à moins de faire l'aveu complet de tous ses péchés mortels non encore pardonnés.

II. — LA CONTRITION

a) Notion.

« La contrition est une douleur de l'âme et une détestation du péché commis avec le propos de ne plus pécher à l'avenir[1] ».

I. Trid. Sess., 24, c. 4.

La contrition est double, parfaite ou imparfaite.

La contrition est *parfaite* quand l'âme déteste le péché pour le motif de la divine charité, c'est-à-dire, parce que le péché est l'offense de Dieu, Souverain Bien et digne d'être aimé par dessus tout. La contrition parfaite remet immédiatement le péché à condition que le pénitent ait le sincère propos de se confesser quand le temps sera venu.

La contrition est *imparfaite* (attrition), quand l'âme déteste le péché pour un motif surnaturel autre que la divine charité, par exemple, à cause de la laideur du péché, ou de la crainte de l'enfer ou avec un amour de Dieu imparfait ou initial[1].

La contrition imparfaite remet le péché quand elle est jointe à la confession.

b) Qualités d'une vraie contrition.

La contrition doit être *surnaturelle* et dans son motif et dans son principe. Elle doit être *souveraine* car offenser Dieu et le perdre est le mal souverain. Elle doit être *universelle* et s'étendre à tous les péchés commis, au moins aux péchés mortels. Elle doit être manifestée d'une manière *sensible,* car le sacrement est un signe sensible. Elle doit être jointe à l'absolution pour faire avec elle un tout moral. Elle doit enfin être *efficace* et changer vraiment la disposition de la volonté.

Changer la volonté, lui faire détester à l'avenir pour un motif surnaturel l'objet mauvais qu'elle a aimé jusqu'ici, c'est une transformation au-dessus

i. Trid. Sess., 14, can. 4.

des forces humaines. Aussi le vrai repentir ne s'obtient que par une grâce surnaturelle. Et cette grâce on doit l'obtenir par la prière. Avant la confession, le pénitent doit donc demander humblement la grâce du repentir surnaturel.

c) Condition du vrai repentir.

Si la volonté est vraiment transformée et hait maintenant le péché qu'elle a aimé jusqu'ici, elle exprime tout naturellement son changement dans le *bon propos* de ne plus pécher.

La forme pratique du bon propos est la *résolution,* claire, énergique, trempée dans la prière.

La plus nécessaire de toutes les résolutions est celle de *fuir les occasions* dans la mesure du possible.

Ne pas éloigner une occasion non nécessaire qui constitue un danger prochain de chute grave est déjà un péché mortel. La volonté ne peut pas simultanément fuir le péché et le rechercher en s'exposant au danger grave de le commettre.

Que de mauvaises confessions par manque de sincérité dans l'aveu des fautes et par manque de vrai repentir.

CHAPITRE VII

LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES[1]

ART. I. — LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES

Nous n'avons pas épuisé toutes les ressources que Jésus, notre bon Maître, nous a confiées. Il nous reste même à parler de la plus sublime d'entre elles, de celle qui les couronne toutes, c'est-à-dire de la *profession publique de la vie parfaite,* en d'autres termes, de la *vie religieuse.*

Dans le monde, chacun se destine à une carrière. Les uns s'appliquent à cultiver les arts ou les sciences, les autres, d'une condition plus modeste, cherchent leur subsistance dans une profession plus humble, dans un labeur manuel. Or, Jésus-Christ a voulu que, dans son Église, les âmes désireuses de perfection pussent, libres de tout souci, se choisir, comme unique profession, celle de tendre à la vie parfaite.

I. — LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES — NATURE

Pour comprendre la nature, les avantages et les obligations de la vie religieuse, il est nécessairei.

1. S. Alph., *Theol. mor.,* L. IV, H. A., tr. 13. — S. Th., 2, 2, q. 24, a ; q. 183, a. i et 4 ; q. 184-186. — Passerini, *De hominum statibus et officiis,* t. I. — Vermeersch, *De religiosis,* t. I.

d'avoir une idée des conseils proposés dans l'Évangile par Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Les conseils ont cet avantage que leur inobservation n'est pas un péché, alors que leur observance est une source de biens plus grands [1]. Les principaux conseils ont une portée universelle : ils facilitent merveilleusement l'exercice des vertus et, en particulier, la pratique de la divine Charité [2].

Parmi ces conseils, il y en a surtout trois qui méritent notre attention spéciale. A cause de leur importance particulière, on leur a réservé le nom de *conseils évangéliques.* Ce sont : la *pauvreté volontaire,* la *chasteté* et *l'obéissance.*

a) La pauvreté parfaite, Notre-Seigneur, à plusieurs reprises, l'a exaltée ; il l'a même positivement conseillée à un jeune homme : celui-ci l'interrogeait au sujet de la perfection : Si vous voulez être parfait, lui répondit le Maître, allez, vendez vos biens et donnez-en le prix aux pauvres [3].

b) Il a loué et conseillé la *chasteté parfaite* dans un passage célèbre [4] dont ces mots sont la conclusion : « Tous ne comprennent pas cette doctrine, mais ceux-là seuls qui en ont reçu la grâce. » Et pour qu'il ne restât aucun doute sur ses intentions, il a chargé saint Paul de nous commenter ses paroles dans le passage où il traite de la virginité [5].

1. S. Aug., *De sancta virginitate,* 15, M. P. L., t. XL, c. 403. — Vermeersch, *De religiosis,* t. I, n. 11.
2. Suarez, *De relig.,* tr. 7, L. I, c. 8, n. 2.
3. Mat., xix, 16-22 ; xm, 22 ; vin, 20. II *Cor.,* vin, 9,
4. Mat., xix, 11-12.
5. I *Cor.,* vin.

c) Il a conseillé *l'obéissance religieuse* dans ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire la soumission à la Sainte Église et à ses représentants, non seulement dans les points communs à tous les fidèles, mais aussi dans ceux qui concernent la vie parfaite[1]. Jésus-Christ n'a-t-il pas dit à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé[2] » ; ne leur a-t-il pas donné en même temps le pouvoir de lier et de délier[3] ; n'a-t-il pas, par conséquent, confié à son Église le droit et la charge d'enseigner, outre les moyens ordinaires de salut, ceux qui rendent aptes à atteindre la perfection et de prescrire à chaque fidèle les devoirs conformes à son état ? Et n'est-ce pas la même vérité que confirme Notre-Seigneur par ces paroles : « Celui qui vous écoute m'écoute[4] » ? Il suit donc de là que tout chrétien, obligé de tendre à la perfection, doit, sous ce rapport, obéir en tout à l'Église.

II. — IMPORTANCE

a) Pauvreté, chasteté, obéissance, tels sont donc les trois conseils évangéliques. Jésus-Christ, en nous les proposant comme un état de vie stable, nous a tracé la *voie idéale vers la vie parfaite.* Personne ne conteste cette vérité. Personne ne doute que la vie religieuse, c'est-à-dire la profession publique de ces trois conseils évangéliques, ne soit *par excellence l'école de la perfection.* Et la Sainte Église confirme cette doctrine chaque fois qu'elle approuve la règle d'un nouvel ordre reli-

1. Vermeersch, *De religiosis,* n. 16.
2. Mat., xxviii, 20.
3. Mat., xviii, 18.
4. Luc., x, 16.

gieux. D'ailleurs, il ne saurait en être autrement. Que faut-il pour que les trois conseils évangéliques soient la véritable école de perfection ? Il faut, et il suffit, que leur observance nous délivre des obstacles qui s'opposent à notre travail de sanctification et soit, à la fois, une tendance positive vers la perfection. Or, n'en est-il pas vraiment ainsi ?

b) Les conseils évangéliques ne nous débarrassent-ils pas de *trois grands obstacles* qui se présentent à nous sur la route de la perfection[1] ? La pauvreté volontaire nous délivre des soucis que nécessitent les biens extérieurs ; la chasteté parfaite nous soustrait aux souillures de la chair et aux multiples préoccupations de la vie de famille ; l'obéissance prévient les écarts de notre liberté et l'inquiétude que cause d'ordinaire la libre disposition de tous nos actes.

c) Vidant notre cœur de toute attache, les conseils évangéliques sont un *puissant moyen* positif *de perfection;* ils nous facilitent la pratique de la vertu, nous font poser des actes excellents, nous montrent, dans les moindres détails, la divine volonté et ainsi nous font marcher avec plus d'assurance à la conquête de la charité parfaite qui est le lien de la perfection[2].

ART. II. — L'ÉTAT RELIGIEUX

I. — NOTION

a) Les chrétiens, instruits par Jésus-Christ, de l'importance des conseils évangéliques pour la pratique de la perfection, ne pouvaient manquer de vouloir, en grand nombre, faire de l'observance de ces trois conseils une *profession publique et irrévocable.*

1. I Joan., π, i6.
2. S. Th., h, 2, q. i86, a. 5, c. *De perfectione vitae spirit.,* ç. 6. ·=> Vermeersch, 1. c., n. 20. *Codex Juris Can.,* can. 592-631.

Les âmes généreuses se créèrent ainsi volontairement une obligation de tendre, durant leur vie entière, par la pratique des trois conseils évangéliques, à la perfection de la divine Charité. Elles embrassèrent de la sorte un nouvel état[1] celui de *la perfection chrétienne à acquérir* par l'observance non plus simplement des préceptes, mais aussi des trois conseils évangéliques. Cet état de perfection, constituant une pratique excellente de la vertu de religion, a été appelé *l'état religieux.*

b) L'État religieux comprend essentiellement[2] *l'engagement public et stable d'observer la pauvreté volontaire, la chasteté parfaite et l'obéissance à ses supérieurs.* C'est sous cette forme que les moines des premiers temps de l'Église pratiquèrent la vie religieuse. Au cours des siècles, celle-ci s'est perfectionnée dans les points de détail avec l'approbation, ou encore sous l'impulsion de l'Église.

Ainsi à la vie *érémitique* s'est substituée graduellement la vie *cénobitique,* à la liberté plus ou moins grande des premiers moines a succédé l'austérité de la vie commune[3]. Ainsi encore l'Église a voulu donner à cet engagement de suivre les conseils évangéliques un caractère spécial de *solennité, nullement essentiel,* sans doute, à la profession religieuse[4], mais très apte à en faire saisir la sublimité et à en assurer la stabilité.

1. Vermeersch, *De relig.,* n. 4, etc.
2. Id., *De relig.,* n. 24.
3. S. Th., II, 2, q. 186, a. 5, ad 3.
4. Déclarations de Grégoire XIII, *Quanto fructuosius,* du 2 février 1583, et *Ascendente Domino,* du 25 mai 1584.

C'est ainsi enfin que le religieux de nos jours, en faisant profession, se soumet à la *puissance dominative* d'un autre homme, le supérieur de son ordre. Cet engagement est inclus dans le vœu d'obéissance tel qu'il est émis de nos jours dans les instituts religieux et, en vertu du droit positif, il fait actuellement partie nécessaire de ce vœu [1].

Tous les ordres religieux ont donc un caractère essentiel et commun. Tous se proposent une même fin intrinsèque et nécessaire : *la perfection de la divine Charité.* Mais, outre cette fin prochaine, ils peuvent en poursuivre une autre, non nécessaire, et par laquelle ils se distinguent entre eux, par exemple, les œuvres de charité spirituelle : telles les missions, l'instruction de la jeunesse, la conversion des infidèles ou les œuvres de charité corporelle, comme le soin des malades.

H. — DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

Nous comprenons maintenant comment dans la Sainte Église, l'état religieux a toujours subsisté. Il est nécessaire, en effet, à la sainteté de l'Église qu'il y ait constamment dans son sein des âmes d'élite qui fassent profession publique de la perfection chrétienne.

Aucune persécution n'a pu et ne pourra jamais extirper cette plante du jardin de l'Église. Dieu veille sur les ordres religieux. Ils lui sont plus chers que la prunelle de ses yeux : il en a doté son Église avec une admirable variété. Dès les premiers siècles les déserts se peuplèrent de moines menant tantôt une vie érémétique, tantôt la vie cénobitique sous différentes règles, en particulier celles de Saint Basile ou de Saint-Benoît.i.

i. S. Th., h, 2, q. 186, a. 8, ad 3. — Suarez, *De Religione,* tr. 7, I, II, c. 4, n. 14.

Les célèbres évêques et docteurs de ce temps, comme saint Eusèbe de Verceil, saint Augustin, voulurent à leur tour mener la vie religieuse dans leur propre maison, de concert avec les membres de leur clergé. Bientôt leur initiative fut imitée et donna naissance à différents ordres de chanoines réguliers, dont plusieurs subsistent encore aujourd'hui, comme celui des chanoines de Latran, des Prémontrés, des Croisiers.

Au XIIIe siècle, pour subvenir aux besoins nouneaux de l'Église, Dieu suscita des *ordres mendiants* : les Frères-Mineurs, les Frères-Prêcheurs, les Carmes \ les Ermites de Saint-Augustin, auxquels il faut joindre les Servîtes de la Sainte-Vierge et les Minimes de Saint-François de Paul.

La vitalité et les besoins se développant de plus en plus, on vit surgir un nouveau genre de famille religieuse : *les clercs réguliers.* Leur principale préoccupation, après la pratique de la perfection chrétienne, devait être de rendre à l'Église tous les services qu'elle est en droit d'attendre de ses clercs. Pour les clercs réguliers, comme d'ailleurs aussi pour les chanoines réguliers, la règle religieuse est destinée, avant tout, à former de saints prêtres.

Des ordres de clercs réguliers furent fondés par saint Gaëtan de Thienne, saint Jérôme Émilien, saint Ignace de Loyola, saint Camille de Lellis, saint François Caracciolo, saint Joseph de Calasanct, saint Antoine-Marie Zaccaria et le Bienheureux Jean Leonardi.

Enfin, dans les derniers siècles, Dieu s'est plu à susciter un grand nombre de *congrégations religieuses* plus susceptibles, grâce à leurs vœux simples, d'atteindre, dans nos temps difficiles, le but de la vie religieuse et de rendre service à l'Église. Parmi ces instituts, citons les Congrégations de la Doctrine chrétienne, des Frères des Écoles chrétiennes, des Clercs déchaussés de la

i. A11 XIIIe siècle, les Carmes passèrent d'Asie en Europe. En 1245, Innocent IV leur fit changer la vie érémétique contre la vie cénobitique.

Croix et de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les Oblats de Marie, la Congrégation du Très Saint Rédempteur et beaucoup d'autres.

Pour être complet, il faudrait énumérer encore quelques Ordres d'hommes qui se rapportent, par certains côtés, aux instituts déjà énumérés, mais qui s'en écartent sous d'autres rapports, en particulier par leur fin spéciale. Tels sont, par exemple, l'ordre des Trinitaires, de la Merci, des Hospitaliers, parmi lesquels on compte surtout les Frères de Saint-Jean de Dieu, enfin les ordres militaires.

Les instituts religieux de femmes se sont, de même, constitués et développés rapidement. Citons seulement les religieuses Clarisses, Colettines, Carmélites, Rédemptoristines, Ursulines, Visitandines, etc. Quelle admirable floraison d'instituts ! Quelle surprenante variété de fins poursuivies, de moyens employés, de règles adoptées !

ART. III. — LES OBLIGATIONS DE LA VIE RELIGIEUSE

Si l'on veut jouir de ces précieux avantages, il faut assumer de tout cœur les obligations de la vie religieuse et celles-ci sont multiples et graves[1].

Le religieux, au moins d'après la disposition actuelle de l'Église, s'engage à poursuivre la perfection chrétienne, au moyen des vœux et selon la règle de l'institut. Il est donc nécessaire d'examiner ces obligations à un triple point de vue.

I. — D'abord le religieux contracte l'obligation grave de *tendre à la perfection* et, par conséquent,

1. S. Alph., *Theol. mor.*, L. IV, n. 9, etc. — S. Th., 2, 2, q. 186, a. 1, 2, 10. — Passerini, *De hominum statibus*, in q. 186, a. 2 et 10. — Vermeersch, *De Religiosis*, I, n. 224, etc. — Suarez, *De Religione*, tr. 7, L. II, c. 1, n. 4 ; tr. VIII, L. I, c. iv, n. 10.

de se servir des moyens qui, par eux-mêmes, sont aptes à atteindre cette fin et qui ont été acceptés avec promesse d'être employés. Il suffit, pour satisfaire à cette obligation grave, que le religieux observe ses vœux et s'adapte au régime de l'institut où il les a émis. L'Église, en effet, en approuvant un institut déclare, par le fait même, que les moyens offerts à ses membres sont aptes à faire atteindre la perfection.

Il va sans dire que le religieux qui pousserait l'indignité au point de *mépriser formellement* la perfection et de *renoncer positivement à y tendre* commettrait un péché grave. Il en serait de même de celui qui transgresserait *fréquemment* ses vœux ou autres préceptes graves. En agir ainsi, c'est renoncer à la tendance habituelle vers la perfection[1].

II. — Une deuxième obligation prend sa source dans la *Règle* même dont le religieux fait profession. Cette obligation dépend et de la volonté du législateur et de la nature des observances prescrites. Tantôt elle commande certaines choses, graves de leur nature, sous peine de péché mortel[2], tantôt elle impose toutes les observances sous peine de péché véniel[3], tantôt elle n'impose rien sous peine de péché pas même véniel, tout en obligeant cependant

1. L'obligation de tendre à la perfection est-elle distincte de celle d'observer ses vœux ? Il y a à ce sujet parmi les auteurs deux opinions. Les uns, Lehmkuhl, I, 517, Vermeersch, II, p. (68), suppi. V, soutiennent l'affirmative. D'autres, Sanchez, Passerini, Piat, Bastien, défendent le contraire. D'après ces derniers, il n'y a donc de péché mortel spécial que si le religieux viole fréquemment ses vœux.

2. Par exemple dans les règles des Frères Mineurs.

3. Par exemple chez les Carmes.

à subir la peine de la transgression. Cette peine peut être infligée de trois manières : ou bien elle est déterminée d'avance dans la règle et encourue par le *fait même de la transgression,* ou bien elle est *fixée* mais demande à être imposée par l'autorité après la transgression, ou bien elle est encore *à déterminer* et à infliger par l'autorité. Mais cette obligation de subir la peine ne lie pas sous condition de péché, à moins qu'il n'y ait mépris de la règle ou de l'autorité, ou encore résistance à un ordre formel du supérieur.

Quand les observances prescrites par la Règle ne sont pas matière à obligation en tant qu'acte ou *œuvre* comme le sont les actes prescrits par la loi divine ou ecclésiastique, elles peuvent cependant devenir l'occasion d'un péché à cause des mauvaises dispositions dans lesquelles le religieux pose ou omet ces actes.

Or, à cet égard, il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de transgresser un point de la Règle sans se rendre coupable d'une faute vénielle. Ces mauvaises dispositions, qui vicient un acte en soi indifférent, peuvent être, dit saint Thomas[1], soit le *mépris,* soit la *passion,* soit la *négligence.* Le *mépris,* s'il ne se porte que sur l'un ou l'autre point et s'il ne constitue pas un renoncement à la tendance à la perfection, n'est qu'un péché véniel, mais jamais il n'est sans faute. La *passion,* elle aussi, quand elle va jusqu'à vicier les actes bons et commandés, entache à plus forte raison ce que la Règle prescrit

1. S. Th., II, 2, q. 186, a. 9. — Cajetan, in II, 2, q. 186, a. 9. — Vermeersch, *De Religiosis,* I, n. 232.

sans obligation. Il en est de même de la *négligence,* qui ne sait pas faire l'effort d'intelligence et de volonté requis pour observer la Règle.

Il est donc très difficile de ne pas commettre de péché en violant la Règle, et l'on doit même dire que c'est *impossible,* puisque cette violation, si elle est consciente, est un acte humain. Or, tout acte humain est posé pour une fin quelconque. Cette fin, la conscience la fait connaître comme conforme à la raison et au devoir et, dans ce cas, l'acte est bon, ou bien elle le défend comme opposé à la droite raison et, alors, l'acte est mauvais.

Lorsque la culpabilité dépend uniquement du principe en vertu duquel l'acte est posé, ce sera ce principe, et non l'acte en lui-même, qui nous indiquera de quelle *espèce* est le péché commis. Ainsi, si un religieux, qui n'est pas tenu à l'office divin, omet d'assister à la récitation du bréviaire au chœur par pure paresse et si, de plus, il omet d'entretenir la propreté de sa cellule pour le même motif, il ne commet, dans l'un ou l'autre cas, qu'un simple péché de paresse.

Bien des religieux ne se sont jamais rendu compte du désordre que renferme la violation de la Règle, fût-ce même dans les points les plus petits ; s'ils possédaient cette intelligence, ils ne trouveraient pas mille prétextes de s'en exempter. Cette exemption n'est d'ailleurs légitime que s'il existe une raison suffisante de ne pas remplir un point prescrit ; cette raison elle-même demande, pour être suffisante, qu'il y ait proportion entre cette cause et l'importance de l'acte prescrit.

III. — Outre l'obligation de tendre à la perfection et celle qu'impose la Règle, il en est une *troisième,* propre aux vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance [1]. L'obligation imposée par le vœu de *pauvreté* s'étend plus ou moins loin d'après les instituts et il est superflu de traiter ici en détail cette matière [2].

Le vœu de *chasteté* défend au religieux tout acte intérieur ou extérieur contre la pureté ; son objet est aussi étendu que celui de la vertu de chasteté ; son observance ajoute à la pratique de celle-ci le mérite de la vertu de religion ; sa violation double l'impureté d'un sacrilège [3].

Le troisième et principal vœu est celui de *l'obéissance,* « par le vœu d'obéissance le sujet contracte l'obligation d'obéir au commandement du supérieur légitime dans les choses qui se rapportent directement ou indirectement à la vie de l'institut, c'est-à-dire à l'observance des vœux et des constitutions » [4].

Pour préciser davantage, répondons aux trois questions suivantes : *Quelle est la différence entre la vertu d'obéissance et le vœu.* Dans le monde et dans la vie quotidienne, on doit obéir aux commande-

1. Dans la Congrégation du Très Saint Rédempteur, on émet, en outre le vœu et le serment de persévérance jusqu'à la mort. C'est un vœu simple et public qui n'enlève pas *juridiquement* la solubilité extrinsèque qu'ont de leur nature les vœux simples, mais qui enchaîne cependant le profès par un lien nouveau à son ordre, qui charge d'un péché nouveau le déserteur et exige de sa part une raison relativement plus grande pour demander sa dispense.

2. *Codex Juris Can.,* can. 569. 583. — S. Alph., *Theol. mor.,* L. IV, n. 30, 5. *Œuv. ascét.,* L. X, ch. ix. — Vermeersch, ibid., I, n. 237.

3. Vermeersch, ibid., n. 383.

4. Battandier, *Guide canon.,* p. 194. *Normae,* n. 132.

ments de ceux qui ont autorité sur nous et particulièrement aux parents : à cela obligent et la *vertu* d'obéissance et la vie familiale. Au couvent, on est membre d'une nouvelle famille, dont le bon ordre repose sur la même *vertu* d'obéissance. Les supérieurs ont sur leurs sujets une puissance qu'on appelle dominative[1] ; elle naît de la donation que le sujet a faite de soi à l'institut et aux supérieurs, en prononçant le vœu d'obéissance, lien auquel s'ajoute celui de la vertu de religion. Grâce à ce pouvoir, le supérieur peut imposer un précepte strict, que le sujet ne peut violer sans violer son vœu.

Qui donc peut commander de la sorte?

Le supérieur seul, celui qui est revêtu de ce pouvoir de domination, c'est-à-dire le chef de la famille religieuse dans laquelle on a fait profession. Ce pouvoir, il peut le déléguer à d'autres, et tous ceux auxquels il le délègue ont, de même, le droit de commander dans la mesure où il leur est donné[2],

1. Outre la puissance dominative, il peut y avoir dans le supérieur la puissance de *juridiction* qui lui est communiquée immédiatement ou médiatement par le Souverain Pontife. Elle provient donc d'une source externe. Il serait erroné d'admettre dans le supérieur, comme quelques-uns l'ont fait (Ferrari, *De statu religioso,* n. 102 ; — Gautrelet, *Traité de l'état religieux,* II, pp. 30, 34. — Mailly, *Les vœux et la Règle,* p. 75, etc. Rotario, II, II, I, IV, 13), une troisième puissance à l'égard des mêmes sujets, puissance qu'on pourrait appeler *domestique* et dont il serait revêtu en sa qualité de chef de famille. Cette puissance est, en effet, absorbée par la puissance dominative. — Bouix, *De jure Regularium,* p. 374. — Passerini, 186, a. 8, 63. — Lehmkuhl, I, 539· — Vermeersch, i, 388.

2. Vermeersch, I, n. 29. — Passerini, q. 186, a. 8, 56-60. — Bastien, *Direct, can.* 267. — Battandier (2e éd.), n. 134. — Craisson, *Des communautés religieuses,* n. 89-92. — Suarez, l. c., L. X, n. 19.

et on est tenu de leur obéir en vertu du vœu d'obéissance 1.

Et quelle est la matière du vœu d'obéissance ?

En d'autres mots, en quoi le religieux doit-il obéir en vertu de son vœu ?

D'abord, à tout précepte strict intimé par la personne du supérieur. Ensuite aux prescriptions de la Règle 2 d'après la manière dont celle-ci oblige : donc remarquons-le bien, le religieux se propose, par son vœu, d'observer sa Règle.

Ne dit-on pas, en prononçant les saints vœux, que l'on promet obéissance à son supérieur d'après la Règle de l'institut ? Or, qu'y a-t-il de plus conforme aux volontés du supérieur que l'observance de la Règle?

Ne concluons pas de là que la violation d'un point de l'observance régulière est toujours un péché contre le vœu3. Elle n'est telle que si le point violé est

1. Ce pouvoir peut être communiqué aux officiers de la maison. Généralement cependant il ne l'est pas.

2. Quelques auteurs tiennent l'opinion contraire (Ferrari, n. 72. — — Bastien, *Dir. can.,* 192. — Wernz, III, 652 et 655, IV), mais à tort comme le prouvent (d'après saint Thomas, h, 2, q. 186, a. 9) — Suarez, I, X, c. vu, 6. — Rotario, I, II, I, II, 11. — Passerini, q. 186, a· 9, 34· — Sanchez, I, VI, c. iv, 1. — Piat, I, 267, q. 3. — Les *Normae* art. 133 : « Il ne serait pas exact de dire que les Constitutions de l'institut doivent être observées en vertu du vœu de telle façon que le sujet pécherait contre le vœu d'obéissance toutes les fois qu'il agirait à l'encontre d'un point quelconque des Constitutions ») ne prouvent rien dans la présente question. En effet, même si la Règle est la matière du vœu d'obéissance, sa violation ne constitue un péché que si la Règle oblige sous peine de péché. Le religieux ne fait vœu d'observer la Règle que selon la manière dont celle-ci oblige et veut obliger.

3. Cette violation n'est pas même un péché contre la vertu d'obéissance, à moins que le point en question ne soit un *précepte,* c'est-à-dire un commandement du supérieur ou de la Règle obligeant sous peine de péché mortel ou véniel, ou encore qu'on ne le viole par mépris formel, ce qui constitue toujours un péché mortel. Cf. S. Th., 2, 2, q. 104, a. 2. — Antonius A Spiritu Sancto, tr. Ill, disp. VI, sect. I, η. 5- — Suarez, Passerini, Pellizari.

prescrit dans la Régie sous peine de péché. Or, peu de Règles obligent avec cette rigueur. En commandant, les supérieurs et la Règle elle-même ont généralement en vue *Yaction* qu'ils désirent voir poser ; rarement ils veulent imposer *Yobligation* de faire cette action. Aussi, dans le premier cas, leur volonté est-elle un simple commandement, une ordonnance, tandis que dans le second cas, elle prend le caractère d'un précepte strict

Mais, dans ce cas, le religieux aura-t-il le mérite du vœu d'obéissance en obtempérant à un simple commandement de son supérieur qui n'oblige pas strictement sous peine de péché ? Une telle ordonnance, n'étant pas proprement l'objet du vœu d'obéissance 2, son observance ne peut pas par elle-même en donner le mérite 3. Néanmoins, si, en posant l'acte d'obéissance, le religieux a l'intention d'éviter jusqu'à l'ombre même d'une violation du vœu et de s'habituer par là à une fidélité plus parfaite et plus inviolable du vœu, il a indirectement, par son intention4, le mérite du vœu d'obéissance8. Cette

1. Suarez, tr. VII, L. X, c. IV, 4.

2. Pellizari, I, tr. IV, ch. vi, s. I, 13. — Suarez, tr. X, L. IV, c. xiv, n. 7.

3. Il faut en dire autant du mérite de la vertu d'obéissance. Le religieux, dans ce cas, ne pratiquera, à proprement parler, qu'un acte d'humilité, par exemple, ou de charité. Néanmoins, ici encore, il peut avoir le mérite de la vertu indirectement par l'intention de se disposer par là plus prochainement et plus parfaitement à obéir aux préceptes quand ils lui seront intimés. (Suarez, tr. X, L. IV, c. xiv, n. 16, 17. — Passerini, q. 186, a. 8, 22-23).

4. Suarez, ibid., n. 9.

5. Passerini prétend même (q. 186, a. 8, n. 22) que le religieux observant des points de la Règle non strictement prescrits a le mérite direct et *réel* du vœu d'obéissance, puisque les observances de la Règle étant la matière du vœu d'obéissance, il est légitime que celui qui s'y conforme en ait le mérite.

considération doit engager à observer avec soin tous les points de la sainte Règle et les moindres prescriptions des supérieurs, puisque chaque acte peut donner le mérite du vœu d'obéissance h

Mais il est un autre motif qui doit engager le religieux à cette soumission entière. Il y a, en effet, deux sortes d'obéissance, celle qui est rigoureusement exigée et celle qui est *parfaite.* Jusqu'ici, je n'ai proposé que la première. Elle s'en tient au strict nécessaire, elle fait ce que le supérieur commande, ni plus, ni mieux. L'obéissance parfaite va bien au delà des choses commandées : elle exécute volontiers toutes les ordonnances, tous les désirs, les moindres conseils des supérieurs.

ART. IV. — LA VOCATION A LA VIE RELIGIEUSE

Nous venons de voir le fondement, la nature et les obligations de la vie religieuse. Jésus-Christ adresse à *toutes les âmes* un *appel général* à le suivre par la pratique des conseils évangéliques. A *quelques-unes* même, il donne, à n'en pas douter, une *vocation spéciale;* à *tous ceux,* enfin, qui embrassent avec une droite intention cet état, il a fait don d'une *grâce spéciale* qui leur a suggéré l'idée de la vie religieuse, l'intention de prier pour être éclairés à ce sujet, la volonté sincère de se donner à Dieu par les vœux de religion, enfin le secours indispensable pour mener à terme une entreprise aussi considérable que l'entrée en religion. Cette grâce spéciale 1, dont tout le monde admet la néces-

1. Il en est de même pour la vertu d'obéissance.

2. On pourrait se demander s'il faut, outre cette grâce spéciale de la vocation, un appel spécial de Dieu à l'état religieux, c'est-à-dire un ordre spécial de la divine Providence destinant à l'état religieux uniquement ceux qui ont été spécialement choisis pour en faire partie,

sité[1], peut-on l'espérer? Si on la demande avec humilité, confiance, et constance, pourquoi ne pourrait-on pas l'escompter ? Dieu la donnera-t-il d'une manière certaine ? Personne ne saurait l'assurer, car Dieu est maître de ses dons ; il peut, pour des raisons que nous ignorons, attendre autre chose de nous.

Telles sont donc les ressources que la divine Charité peut trouver et dans l'homme et en dehors de lui pour atteindre le grand but de la perfection chrétienne.

à l'exclusion de tous les autres ? On cite pour l'affirmative : S. Alph., *Avis sur la vocation relig.,* ch. I, *Œuv. ascét.,* t. III, p. 358. — Dubois, *De Exemplarismo divino,* t. IV, n. 1437, etc. — Gury-Dumas, *Theol. mor.,* n. 148. — Gautrelet, *Traité de l'état religieux.* — Sabetti, *Theol. mor.,* n. 611. — Lehmkuhl, t. I, n. 506. — Ferrari, *De statu religioso,* n. 30, etc. Plusieurs autres tiennent l'opinion contraire : Génicot, *Theol. mor.,* t. II, n. 75. — Suarez, *De relig.,* tr. VII, L. V, c. iv, n. i. — Bellarmin, t. IV, n. 219. — Vermeersch, *De relig.,* t. I, n. 137, t· H, sup. III qui cite saint Thomas (2, 2, q. 189, a. 10 et opusc. *Contra retrahentes,* c. 91). Cette dernière opinion est corroborée par l'approbation donnée par ie Pape Pie X, le 26 juin 1912, à l'ouvrage du chanoine Lahitton, *La vocation sacerdotale,* et par le Canon 5.38 du nouveau code *Juris Can.*

i. Vermeersch, ibid., 125, 2.

LIVRE III

LA VOIE[1]

I. — L'idéal à atteindre n'est autre que le perfectionnement total et harmonieux de nos facultés naturelles et surnaturelles. Ces facultés, nous avons appris à les connaître dans le deuxième livre. Il ne reste donc qu'à indiquer la manière dont elles doivent se perfectionner. L'idéal est la divine Charité dans le Christ, assez intense pour pouvoir animer et vivifier notre vie entière. Les facultés naturelles et surnaturelles se résument toutes dans la puissance d'aimer, c'est-à-dire dans la volonté surélevée par la Charité. La voie à suivre pourrait-elle être autre chose que l'amour ?

La perfection à atteindre est la *Charité,* la faculté à perfectionner est la volonté animée par la *Charité,* l'acte de cette faculté en vue de cette perfection sera *Yacte de Charité.* Pour se perfectionner graduellement et entièrement, le chrétien doit insensiblement orienter vers Dieu toute sa vie. Il aura atteint sa perfection quand, dans chacune de ses actions volontaires, il aimera Dieu.i.

i. Saint Alphonse, *Œuvr. ascit.,* t. II. *Voie du salut et de la perfection.* — Sainte Thérèse, *Œuvres.* Voir spécialement : *Chemin de la perfection.* — Saint Jean de la Croix, *Vie et Œuvres,* t. II, III, IV.

D'ordinaire, ce travail est de longue durée. D'ailleurs, la seule raison de notre vie est de le mener à bonne fin. Mais il est d'une importance extrême que l'on nous dise d'une manière claire et brève en quoi il consiste. C'est le but de ce *troisième livre.* Celui-ci ne se compose que de déductions des deux premiers. Aussi, impossible pour le lecteur de saisir la portée des choses qui doivent lui être exposées, s'il n'a pas devant les yeux la nature de l'idéal et des ressources pour l'atteindre.

II. — Quelle sera la division de cette troisième Partie ?

L'idéal est le perfectionnement de la faculté d'aimer. Celle-ci est la volonté investie par la divine Charité. Le premier et principal soin de l'âme devra donc être de fixer amoureusement sa volonté en Dieu. Ce travail s'appelle *Yoraison.* Il suppose l'intervention de l'intelligence, car il n'y a pas d'amour sans connaissance. La volonté, s'attachant amoureusement à Dieu, sa fin dernière, devient capable d'orienter vers ce même but les autres facultés avec toutes leurs opérations. Ce second travail s'appelle *Yaction.* L'âme fait passer dans sa vie ordinaire l'amour qu'elle a conçu pour Dieu dans l'oraison, elle prend les moyens pratiques d'atteindre l'idéal qu'elle a contemplé.

A mesure que l'âme avance en perfection, l'extension de l'oraison dans l'action augmente. Agir d'une manière aussi continuelle que possible sous l'influence actuelle de l'union amoureuse avec Dieu, tel est le noble but proposé à nos efforts.

LA VOIE

Oraison et action, voilà les deux grandes occupations du chrétien qui veut atteindre son idéal. En suivant cette route, il ne saurait s'égarer. Mais cette route est hérissée de difficultés et bordée de précipices : nous l'avons constaté en passant, quand nous avons traité des différentes ressources que Dieu met à notre disposition. Sans guide, il est impossible de ne pas s'égarer. Un troisième élément est donc indispensable : il faut la *direction* pour contrôler l'oraison et l'action.

Oraison, action, direction, telles sont les grandes divisions de ce troisième livre.

PREMIÈRE PARTIE : L'ORAISON

REMARQUE PRÉLIMINAIRE — DIVISION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Pour que la volonté s'attache à Dieu, sa fin der nière, c'est-à-dire pour qu'elle fasse oraison, elle peut obéir à deux principes moteurs : la *raison* éclairée par la foi, ou *Dieu* lui-même. Dans le premier cas, elle prend à son service les vertus de Charité, de Foi, d'Espérance. Dans le second cas, elle obéit à l'action du Saint-Esprit, qui l'attire à lui, par le don de Sagesse, aidé surtout des dons d'intelligence et de Science. Ces dons ne remplacent pas les trois vertus théologales, mais ils leur communiquent une manière d'agir surhumaine et divine.

L'Oraison pourra donc se présenter sous deux formes bien distinctes. Tantôt elle se fait par le travail laborieux des facultés naturelles de l'homme aidées des trois vertus théologales. C'est l'oraison *active.* Elle est l'effet de la *grâce ordinaire.* Tantôt le Saint-Esprit la fera avec nous au moyen de ses dons. Nous y serons plus passifs qu'actifs. Elle sera entièrement gratuite, *infuse,* et l'effet d'une grâce *spéciale.*

Enfin l'expérience montre que, d'ordinaire, le passage de l'une à l'autre oraison ne se produit pas

brusquement. Il y a souvent une transition longue, pendant laquelle Dieu détache insensiblement l'âme des méthodes employées jusque-là, en lui donnant un commencement de lumière et d'amour infus et en la mettant ainsi dans l'impossibilité de s'appuyer sur elle-même et, en particulier, sur ses sens.

Le *premier chapitre* sera donc consacré à l'oraison *ordinaire* appuyée principalement sur le travail de l'âme elle-même.

Le second chapitre traitera de cette oraison intermédiaire où Dieu commence déjà à la conduire lui-même et à la détacher du travail de ses sens.

Le troisième chapitre s'occupera de l'oraison infuse proprement dite.

PREMIÈRE PARTIE

L'ORAISON

CHAPITRE PREMIER

L'ORAISON ORDINAIRE[1]

L'oraison est essentiellement amour ou affection de la volonté. Mais cet amour suppose, de la part de l'intelligence, la *connaissance,* et a pour but, non pas de rester spéculatif et oisif, mais de passer dans la vie entière. Nous devons donc, en traitant dans le premier chapitre de l'oraison ordinaire, distinguer ces trois éléments : la *méditation* ou la réflexion, les *affections,* les *résolutions.* Mais, comme l'oraison relève avant tout de l'ordre surnaturel et qu'elle est une mise en exercice des vertus théologales, il esti.

i. **Sainte** Thérèse, *CEuvr.,* **t. V, ch.** xxii. — **Saint** Alphonse, *Homo apostolicus,* **II, app. I, § i ; CEuvr.** *ascét.,* **t. X, ch. xv** ; *CEuvr. ascét.,* **t. III.** *De l'oraison mentale.* — Bossuet, *Instructions sur les états d'oraison.* — Massoulié, *Traité de la véritable oraison.* — Rousseau, *Avis sur les différents états de l'oraison mentale.* — Meynard, *Traité de la vie intérieure.* — Ribet, *L'ascétique chrétienne,* **ch. xxvi. —** Dubois, *De exemplarismo divino,* **t. IV, n° 986, etc. —** Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale.* — Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle.* '— **P.** Mattia da Salo, **O. M. C.,** *Pratica dell' orazione mentale,* **II P.** — Bouchage, **C. SS. R.,** *L'oraison alphonsienne.* **Théorie et pratique.**

nécessaire que la grâce actuelle nous suive pas à pas. Or, celle-ci ne s'obtient abondante que par le moyen de la prière. Voilà pourquoi, dit saint Alphonse, une place spéciale revient dans l'oraison à la *-prière* de demande.

Celle-ci doit accompagner constamment les trois autres éléments et, en particulier, assurer aux résolutions leur fécondité.

Nous traiterons donc successivement, dans le premier chapitre de la méditation ou de la réflexion, des affections, des résolutions et des demandes ; et ensuite, sous forme de conclusion, nous considérerons simultanément tous ces éléments pour déterminer, autant que possible, les étapes que peut parcourir l'âme dans l'oraison ordinaire.

ART. I. — LA RÉFLEXION [1]

I. — LA RÉFLEXION EST NÉCESSAIRE

Il est superflu de prouver la nécessité de la réflexion pour faire une oraison fructueuse. L'essence de celle-ci consiste dans les affections, car, grâce à elle, la volonté s'unit à Dieu par l'amour. Or, il est absolument impossible que la volonté aime Dieu d'une manière constante et fervente, si elle n'est éclairée par une foi vive, et la foi ne saurait avoir cette qualité si elle ne s'appuie sur la *réflexion.* Je pense en avoir suffisamment expliqué ailleurs[2] la raison. La foi, à elle seule, ne nous donne aucune connais-

1. S. Alph., *Œuvr. ascét.,* t. X, ch. xv, p. 488. — Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. V, ch. xxvi.
2. Liv. II, p. II, ch. ni.

sance des objets qu'elle nous révèle. Notre intelligence doit les revêtir de ses propres concepts et, à force de réflexion, répandre sur eux quelque lumière. Si nous nous laissons guider par la pure foi, en ce sens que, d'une part, nous n'avons jamais réfléchi à ces vérités et que, d'autre part, Dieu ne nous a pas favorisés de lumières particulières, il est moralement impossible que notre oraison ne soit pas stérile. Nous produirons sans doute certains actes d'amour, mais nous ne créerons dans notre cœur aucun élan vers Dieu et les choses divines. N'est-ce pas là le secret ver rongeur de tant de méditations reprises pendant des années chaque matin et chaque soir et qui n'ont guère produit jusqu'ici de fruits de véritable perfection !

II. — LA RÉFLEXION DOIT ÊTRE SOUTENUE

Mais il ne suffit pas d'une méditation ou d'un exercice quelconque de réflexion. L'idéal que nous cherchons à réaliser est l'acquisition de notre fin dernière : il est la raison d'être de notre existence. Il s'agit d'orienter vers « Dieu-Charité » toute notre vie, de faire prendre à celle-ci une direction opposée à celle qu'elle a suivie sans entraves jusqu'à ce jour, de la détourner de force et constamment d'un retour sur elle-même, d'une tendance vers son propre bien-être. Dès lors, n'est-il pas indispensable que la réflexion sur un si grave sujet prenne un temps considérable ?

Sans cette application sérieuse, nos petites méditations de chaque jour opéreront difficilement cette transformation radicale, ce renversement complet de notre vie, cette orientation entière vers Dieu, des facultés, des tendances, des désirs et des aspirations.

Toutefois cette méditation quotidienne même prise isolément, est utile, dit saint Alphonse, pour que les

pécheurs ne retombent pas dans leurs mauvaises habitudes et on doit les engager à s'y astreindre.

Le commerçant qui prend ses affaires à cœur n'a de pensées que pour son négoce. Il combine, il spécule, il prévoit. Toute l'activité de son intelligence se concentre autour de sa grande, de son unique affaire : gagner de l'argent. S'il agit autrement, son négoce périclitera, ses rivaux le supplanteront. Or, notre grande affaire à nous, notre unique affaire présente-t-elle moins de difficultés ? Est-il moins nécessaire de réserver pour elle le meilleur de notre temps et de notre attention ?

III. — LA RÉFLEXION DOIT ÊTRE PRATIQUE

La volonté ne s'échauffe guère au contact d'idées abstraites et purement intellectuelles. Il lui faut un objet coloré de passion et séduisant. C'est une loi psychologique trop méconnue. La méditation — je parle des âmes qui débutent dans la vie spirituelle — doit se porter sur des objets concrets, fixer l'attention de l'esprit sur les détails, car ce sont eux qui frappent et qui impressionnent. Saint Alphonse exploite habilement cette loi de notre nature. La presque totalité de ses méditations a pour objet des choses concrètes : la Passion, la Sainte Enfance, la mort. Nulle part nous ne rencontrerons des considérations abstraites, mais partout des détails émouvants, des scènes touchantes, de tendres exclamations, des traits frappants. Rares sont les méditations où il parle de la Très Sainte Trinité, bien que cet objet soit le plus auguste et le premier de nos saints mystères.

Souvent la méditation est froide et insipide. La cause n'en est-elle pas au vague, à l'indéterminé de notre vie de réflexion ? Il faut se représenter en détail les choses qu'on médite, converser avec Notre-Seigneur, qui est là en personne au Tabernacle, évoquer ses sentiments, ses pensées ; lire ou se rappeler quelques scènes de l'Évangile avec tous les incidents que rapporte

l'Évangéliste : l'histoire de la Samaritaine, la résurrection de Lazare, l'apparition de Notre-Seigneur aux disciples d'Emmaüs, à Madeleine, surtout les scènes de la Passion, l'agonie au jardin des Oliviers, la flagellation [1].

IV. — L'ÉCUEIL DE LA RÉFLEXION

Il est des âmes qui sentent en elles une impuissance presque radicale à réfléchir à Dieu. Qu'elles examinent, d'accord avec leur directeur spirituel, la cause de cette impuissance. Peut-être sont-elles dans *Varidité sensible* que saint Jean de la Croix appelle la nuit des sens et dont nous parlerons au second chapitre. Mais peut-être aussi subissent-elles la peine de leur *torpeur,* de leur paresse. En ce cas, elles savent le devoir qui s'impose à elles. Ou enfin, la cause se trouve dans leurs *préoccupations* des choses étrangères, dans leurs attaches, dans l'excès de travail dont elles se chargent. Il importe à ces âmes de se soumettre à un sérieux examen et d'enlever l'obstacle découvert, sans quoi elles ne feront que végéter dans la vie spirituelle.

L'*excès d'occupations* est, pour beaucoup, une difficulté insurmontable et d'autant plus nuisible à leur vie spirituelle qu'ils croient cette surcharge dans l'ordre de la divine volonté. Ne travaillent-ils pas pour sa gloire, avec la permission ou même le désir de leurs supérieurs !

Fort bien, mais Dieu les a doués d'intelligence pour prévoir et régler leurs occupations d'après leurs forces corporelles et spirituelles, et, dès lors, Dieu n'exige nullement qu'ils prennent sur eux tout le travail qui se présente à faire [2]. S'ils vivent sous l'obéissance ils sont tenus d'exposer leur situation au supérieur et de

1. Lammertyn, C. SS. R., *Le Mont des Oliviers et l'Heure sainte; Gethsémani, Manuel d'Heures Saintes.*

2. S. Alph., *Corrispondenza gen.* L. 112. Dans cette lettre saint Alphonse reproche au P. Margotta, recteur de Caposèle, l'excès d'occupations auquel il se livre.

charger sa conscience du dommage causé à leur âme par cet excès de travail. Que de supérieurs auront un compte sévère à rendre à Dieu pour avoir songé plus au bien spirituel des autres âmes qu'à la perfection de leurs propres sujets ! Aucune excuse tirée du bien commun ne vaut ici devant Dieu, car rien n'est plus nécessaire que la sainteté du prêtre préposé à la conversion des peuples, rien n'est plus urgent que la sanctification des âmes appelées par une grâce spéciale à la perfection.

Le premier élément de l'oraison ordinaire est donc la réflexion *soutenue,* ennemie de généralités sans résultats, *généreuse* en face des difficultés inséparables de ce saint exercice.

Revêtue de ces diverses qualités, la réflexion sera capable de remplir son vrai rôle, celui de présenter à la volonté, d'une manière continue, claire et attachante, l'idéal qu'elle doit aimer et réaliser[1].

ART. II. — LES AFFECTIONS.

I. — LEUR ROLE

Les affections sont la partie principale, essentielle de l'oraison. Saint Alphonse revient constamment sur cette vérité[2]. La raison est facile à comprendre.

Notre idéal étant la divine Charité, la faculté destinée à l'atteindre est précisément la faculté d'aimer.

Or, les affections sont les actes de cette faculté, c'est-à-dire de la volonté animée par la Charité. Elles constituent donc essentiellement son perfec-

1. S. Alph., *Corrispondenza gen.,* L. 357, 432, 534, 755.
2. Id., *Homo Apost.,* l. c.

tionnement. Par elle, la volonté s'attache d'une manière directe à Dieu.

II. — CONDITION D'EFFICACITÉ

Pour remplir ce rôle capital dans la vie spirituelle, cet élément doit satisfaire à une condition rigoureuse. Les affections doivent prendre la forme d'un amour ardent, j'oserais dire d'un amour saintement passionné.

Sans passion, l'acte d'amour reste froid et presque sans force. Si nous ne nous sentons pas du zèle pour Dieu et pour les âmes, nous pourrons être des âmes bonnes, des âmes fidèles dans la pratique de l'observance et, en général, généreuses en face du devoir, nous ne serons pas des âmes saintes. Les saints ont tous ressenti en eux la passion du bien.

L'amour passionné pour Dieu, tel que nous l'entendons ici, est l'acte de la volonté élevée par la Charité et trempée dans l'émotion. Cette émotion se trouve au fond de l'âme d'une manière permanente, elle communique à l'acte d'amour son état d'ébullition, sa puissance ; elle assemble et absorbe à son profit toutes les énergies affectives éparpillées à la surface de l'âme. Elle suppose de la part de l'intelligence une idée fixe, très vive, concrétisée dans le sentiment, alimentée par la réflexion[1].

Rien ne résiste à l'âme animée d'un tel amour. C'est un feu intérieur qui absorbe toute autre activité, toute autre affection, et de la sorte, ruine par la base tous les défauts [2]. Là est le secret qu'expriment les saints dans ces paroles profondes : « Aimez et puis faites ce que vous voulez [3] », « quand le feu est à la maison, on

1. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même,* 1« série, 3e principe, ch. m, c. p. 258, etc.

2. S. Alph. *Voie du salut,* 2e partie, *Réflexions pieuses. Œuvr. ascét.,* t. II, p. 307, xxxviii. *Heureux celui qui ne veut que Dieu.*

3. S. Aug., *Ama et quod vis fac.* In : I Joan., iv, 7, 8, etc.

jette tout par la fenêtre[1] », c'est-à-dire quand l'amour est parfait, toute la vie lui ressemble et quand l'amour, semblable à un feu, envahit une âme, tout ce qui n'est pas lui est atteint, se consume et disparaît.

L'amour embrasé ne connaît ni tergiversation, ni faiblesse : son élan est impétueux, son action est irrésistible.

L'amour ardent amène la joie dans l'âme, dilate le cœur et, en provoquant l'activité parfaite et harmonique de tout l'être, il éloigne le dégoût et écarte l'ennui. C'est cet amour que l'âme doit exciter en elle-même à l'oraison autant qu'elle en est capable. Dieu fera le reste et, au besoin, il suppléera à l'insuffisance de l'âme.

Mais ne nous berçons pas d'illusions. Les affections, telles qu'elles sont produites par certaines âmes dans leurs petites oraisons, sont des feux de paille, nullement redoutables au démon. Elles n'allument pas en elles de brasier, elles ne consument aucun défaut. Une telle oraison a le triste avantage de satisfaire les âmes vulgaires. Elle n'est pourtant que la caricature de l'oraison des saints. Après quelques années de cette oraison sans profondeur, elles sont tout étonnées de n'avoir fait aucun progrès.

L'amour que nous devons produire, pour être véritable et efficace, doit donc pénétrer dans notre être humain tout entier et y manifester sa vie, il doit s'incarner en nous, s'unir à notre sang et avec lui couler dans nos veines.

m. — COMMENT LES PRODUIRE?

Et quelle méthode embrasser pour arriver à cet amour conquérant ? Dans la méditation tout doit être basé sur la réflexion sérieuse, prolongée, qui alimente la foi vive. L'âme doit utiliser les ressources naturelles[1].

1. Francis Vincent, *Esprit de saint François de Sales, '3** p, ch. xxvii.

qu'elle trouve dans ses inclinations, dans les passions de l'appétit sensible auxquelles elle aura soin de donner un grand degré d'activité en leur assignant un seul but : l'amour de Dieu. L'âme doit s'attacher vivement à Notre-Seigneur Dieu-Homme et à ses mystères : la Passion, la Sainte Enfance, la divine Eucharistie. L'âme doit aussi, pendant l'oraison, multiplier ses actes d'amour, qui peuvent revêtir toutes les formes : actes directs d'amour, de bienveillance, d'amour de complaisance, d'amour de concupiscence ; actes de reconnaissance, de componction, de compassion à la vue des souffrances de Jésus et de Marie ; actes de zèle pour sauver les pauvres pécheurs. « Des actes ! des actes ! » disait le Vénérable Père Passerai. En cette sorte d'oraison, on ne saurait produire trop d'actes.

Cela ne suffit pas encore. Comme la réflexion doit nous occuper durant tout le jour, de même pendant toute la journée les affections doivent jaillir spontanément de notre cœur. La pratique des *oraisons jaculatoires,* si recommandées par les Saints, n'est rien d'autre que l'application de cette doctrine. Si nous n'alimentons pas sans cesse le foyer d'amour allumé dans notre cœur, nous le verrons infailliblement s'éteindre. Il faut profiter de toutes les occasions, de tous les événements, de toutes les circonstances pour relancer notre cœur en Dieu L

IV. — OBSTACLE

Peut-être dira-t-on : « J'ai pratiqué tout cela depuis le début de ma vie de piété, de ma vie religieuse et néanmoins mon cœur reste de glace pendant l'oraison ; je n'éprouve pas ces élans d'amour passionné pour Jésus-Christ ; me faut-il donc renoncer à la sainteté ? » Il n'est pas aisé de savoir jusqu'à quel point les âmes qui parlent ainsi sont sincères vis-à-vis d'elles-mêmes.

i. S. Al ph., *Homo apostolicus,* **app. I passim.** *Manière de converser continuellement avec Dieu. CEuvr. ascét.,* **t. II.** *Traités spirituels,* **4.**

Notre lâcheté innée nous voile si souvent la vérité. Cependant il y a des âmes dont l'état d'aridité ne peut être attribué à la paresse ou à la négligence. Dieu prendra soin de ces âmes de bonne volonté. Il possède pour elles d'autres moyens. Qu'elles suivent courageusement le sentier rocailleux qui leur est tracé. Qu'elles ne renoncent jamais à leur oraison quelque pénible qu'elle soit. Cette persévérance au milieu de l'aridité est la preuve d'un amour très intense. Les saints ont en vue ces âmes quand ils enseignent que les actes faits dans l'aridité et la désolation l'emportent en valeur sur ceux posés aux jours où abondent les consolations et les lumières.

ART. III. ---- LA RÉSOLUTION [1]

I. — SA PLACE DANS L'ORAISON

Sous peine de rester stérile, notre oraison doit regarder l'action. L'amour qui se concentre en lui-même est un amour inutile : il n'est pas la charité qui se répand, qui se donne et vivifie tout par sa bienfaisante chaleur. L'Oraison comprend donc un troisième élément. De même que la réflexion est, avant tout, la pratique de la vertu de Foi et l'affection celle de la vertu de Charité, ainsi *la résolution est surtout celle de la vertu d'Espérance.* Le propre de l'espérance est de pousser l'âme à tendre vers un bien ardu qu'elle ne possède pas encore, mais dont elle compte pouvoir s'emparer. Or, la résolution est le moyen concret destiné à atteindre ce bien. La résolution n'est pas encore l'action, elle est toujours

i. S. Al ph., ibid. — Ey mieu, *Le gouvernement de soi-même,* ire série, Ier principe, ch. ni. F. *Les résolutions,* pp. 153 et suivt

oraison, cependant elle dispose, et d'une manière prochaine, à l'action.

II. — SA NATURE

La résolution est le résultat de la réflexion et de l'affection, elle procède donc de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence lui communique d'être une *règle,* la volonté, d'être une *force.* De ce double élément découle la puissance propre à la résolution et se déduit la place qu'elle doit occuper dans notre vie spirituelle.

Encore une fois, il n'est pas question ici de ces petites résolutions ordinaires que nous entendons formuler, à la fin d'une lecture de méditation ou que nous formulons nous-mêmes. Non, il s'agit de la résolution correspondant à la réflexion et aux affections, tels que ces deux éléments viennent d'être expliqués.

Or, je dis qu'une telle résolution est le puissant moyen de traduire l'oraison en action.

Tout d'abord, la résolution est une *idée,* et toute idée incline la volonté à l'action.

Elle est, de plus, une *idée pratique,* considérée comme réalisable.

Elle est une *idée* appuyée sur des *motifs puissants,* longuement mûrie, progressivement développée, qui a pris corps dans la vie entière de l'homme, qui s'est associée une foule de pensées, de souvenirs, d'images, de sensations, qui est fortement soudée aux conséquences bonnes ou mauvaises de l'exécution ou de l'omission de l'acte.

La résolution ainsi comprise est douée d'une force irrésistible.

III. — CONDITIONS DE SON EFFICACITÉ

a) D'abord *ne discutons -jamais une résolution* prise après mûre réflexion. Si nous admettons la discussion, nous introduisons dans notre esprit une nouvelle idée, une idée toute fraîche. Comme toute idée, celle-ci tendra à son acte, qui n'est pas celui voulu par notre résolution, qui peut-être lui est opposé et qui, dès lors, tendra à la détruire ou, tout au moins, à l'ébranler.

Toute la vie est remplie de ces petits retours sur les résolutions prises ; voilà pourquoi certains ne terminent jamais rien. Quand un prétexte de ce genre, se présente pour nous faire revenir sur une résolution mûrement réfléchie et arrêtée, il faut savoir dire froidement : La chose est résolue, elle se fera ! Il est à peine croyable combien cette détermination produit rapidement son effet sur une âme agitée et indécise !

b) Une résolution comme toute idée d'ailleurs, perd insensiblement de sa force avec le temps. Il n'est pas possible qu'elle reste dans l'esprit en son état actuel d'une manière permanente, et surtout on n'exige pas que les motifs sur lesquels elle s'appuie gardent toute leur puissance.

Il est donc nécessaire, afin de lui conserver toute sa force, de la *renouveler souvent* pour la fixer davantage dans l'esprit ; de considérer fréquemment chacun des motifs sur lesquels elle est basée, de raviver l'enthousiasme que sa première apparition dans l'esprit avait produit. C'est surtout pendant le temps de l'oraison qu'il convient de faire ce travail. Il serait puéril de prendre chaque jour de nouvelles résolutions : une seule peut suffire pour longtemps et même pour toute une vie, pourvu qu'elle embrasse l'existence entière et donne occasion à des déductions directes et pratiques. Telle est, par exemple, la résolution de poursuivre l'idéal qui nous est apparu un jour dans toute sa beauté. Le temps de l'oraison doit servir à remettre vivement devant nos yeux cet idéal, nous faire désirer

sa réalisation, et en faire prendre en détail les moyens pratiques.

IV. — L'ÉCUEIL

La résolution, ainsi mise en relief et renouvelée chaque jour, résistera facilement au choc des incidents de la journée. Mais il est un ennemi autrement redoutable, qui est de nature à ruiner subitement bien des résolutions. Ce sont *les fortes émotions* qui peuvent survenir au moment où l'on s'y attend le moins et qui ébranlent profondément toute notre vie intérieure. Qui n'a été victime de ces surprises ? Une humiliation inattendue, une affaire embarrassante et grosse de conséquences, la perte sensible d'un ami, d'un parent, une occupation pressante, tout cela au début de la vie spirituelle peut causer des émotions telles qu'elles font oublier entièrement pour quelques jours la poursuite de l'idéal. La synthèse intérieure, composée de nos idées, affections, sensations, émotions, a été subitement et violemment dissociée par le choc d'une émotion profonde, d'une idée qui nous passionnait au plus haut point. Cette idée a refait la synthèse à son profit, elle a groupé rapidement autour d'elle toutes les ressources de notre âme et elle règne maintenant à son tour. Ainsi s'expliquent, dans certaines âmes, ces revirements subits que rien ne semble légitimer.

Notons que ces émotions profondes et subites ont d'autant plus de probabilité de s'implanter et de renverser la synthèse précédente que celle-ci à moins de consistance. Chez les sujets très nerveux il suffit d'une rencontre désagréable, d'une parole piquante, d'un ennui quelconque pour qu'ils se trouvent désarçonnés. Ils ont, il est vrai, cet avantage qu'ils se reprennent facilement et qu'un procédé aimable, un mot amical suffit pour les remettre. Mais le temps passé dans cet état est perdu pour l'idéal qu'ils ont cessé d'entrevoir.

L'âme, surtout si elle est impressionnable, ne saurait assez se prémunir contre les à-coups de ces ren-

contres subites, de ces émotions violentes qui dérangent toute l'économie intérieure. S'il est question, par exemple, d'une humiliation infligée, il faut s'attacher à la pensée de son néant, fixer le Christ en croix, s'interdire toute réflexion amère sur les auteurs du mal qu'on subit et surtout suspendre toute vie intime : résolution, action, jusqu'à ce que l'on soit rentré dans son état normal.

ART. IV. — LA PRIÈRE 1

I. — SA NÉCESSITÉ

Après ce qui a été dit plus haut de la nature, de la nécessité et de l'efficacité de la prière, il reste ici peu de chose à ajouter. La résolution est le résultat pratique de la réflexion et des affections ; elle est cependant incomplète si la prière ne vient la pénétrer et la fortifier. Résolution et prière sont deux éléments qui se tiennent comme le corps et l'âme ; la résolution n'est que le corps, le côté matériel ; la prière lui infuse l'âme, l'active et devient, avec elle, un seul principe efficace d'opération.

On ne saurait assez se pénétrer de cette vérité. Nos ressources matérielles, nos habitudes surnaturelles, nos méditations prolongées, nos brûlants actes d'amour sont et restent voués à la stérilité si la grâce actuelle ne vient donner de l'efficacité à notre résolution. Ne perdons pas ceci de vue : la prière ne remplace pas les autres éléments, elle les présuppose, mais, à son tour, la résolution se complète, s'achève dans la prière.i.

i. S. Alph., *Œuvr. ascét.*, t. X, ch. xv § 2 et passim.

II. — SA QUALITÉ

Il suit de là que la prière, comme élément indispensable de l'oraison, doit nous accompagner durant toute la journée. La vraie oraison, en effet, ne se restreint pas à l'heure réglementaire qui lui a été fixée, elle doit se poursuivre durant tout le jour, comme pour baigner celui-ci dans une atmosphère de piété. C'est la préparation éloignée, indispensable à la méditation proprement dite[1]. C'est dans cet esprit d'oraison qu'il faut, en outre, accomplir tous les exercices de piété. La prière, et particulièrement la prière de demande, doit donc nous occuper habituellement. Elle doit nous devenir si familière qu'à tout propos jaillisse de notre cœur une supplication à Jésus et à Marie. Elle doit nous être aussi naturelle que la respiration. Elle est aussi indispensable à notre vie chrétienne que l'air est nécessaire à notre vie corporelle. Ne tenons pas pour exagérée cette parole de Jésus-Christ : « Il faut toujours prier et ne jamais se lasser[2]. »

III. — SON OBJET

L'objet de notre prière ne peut pas se restreindre à nos seules nécessités personnelles. Le chrétien est essentiellement un être social. Tous ses frères doivent l'intéresser. L'Église tout entière a droit à son aide. Les âmes les plus pauvres, les plus abandonnées réclament avant tout son secours. Notre prière doit donc embrasser toutes les nécessités, elle doit surtout répondre au désir fréquemment exprimé par

1. S. Alph., *Œuvr. ascit.,* t. X, ch. xv, § *t* et passim.
2. Luc., XVIJI, !..

Notre-Seigneur : « Demandez au Maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers dans sa vigne «

ART. V. — LES ÉLÉMENTS D'ORAISON ORDINAIRE CONSIDÉRÉS SIMULTANÉMENT [1]

I. — ORAISON DE MÉDITATION PROPREMENT DITE

Réflexions, affections, résolutions, prière, tels sont les éléments de l'oraison ordinaire 23 Il serait nuisible aux âmes de vouloir les astreindre à suivre méthodiquement, dans chaque méditation, cette division. Il en est qui éprouvent pour ce système une aversion instinctive, parce qu'il entrave leur liberté et leur ôte toute spontanéité. Ces âmes peuvent avoir raison 8.

L'oraison doit couler d'elle-même du cœur. Aussi au bout d'un certain temps d'expérience, l'âme peut discerner sa tendance et se fixer une méthode d'oraison. L'essentiel est d'assurer aux éléments dont il vient d'être question une place en rapport avec leur importance. Beaucoup d'âmes font leur oraison sous forme de conversation intime avec Notre-Seigneur. Cette conversation est successivement ou tout à la fois prière, amour, bons propos et considérations. Cette méthode est excellente ; elle est la plus naturelle. Comprendrait-on une autre manière d'agir entre amis qui se rendent visite ? Et à quoi tend notre oraison, sinon à cultiver cette divine amitié avec Jésus ?

1. S. Alph., *Corrispondenza gen.* L. 18, 19, 22, 25, 26, 52, 143. — Saint Ignace, *Les exercices spirituels.*
2. S. Alph., ibid., I.. 52. *Méthode de l'oraison mentale.*
3. Cardinal Mercier, *A mes séminaristes,* 5e conférence.

II. — ORAISON AFFECTIVE

Après un certain temps de vie d'oraison, l'âme est tellement pénétrée des vérités de la Foi qu'elle n'éprouve plus le besoin de s'adonner plus longtemps à la méditation profonde des mystères qui lui sont proposés ; elle ressent comme un dégoût pour la réflexion. Ce dégoût procède souvent d'une cause purement naturelle : l'ennui de devoir s'imposer un effort[1] ; y céder est s'interdire à tout jamais l'accès d'une oraison plus élevée.

Mais, en dehors de ce cas, il arrive que l'âme éprouve après un certain temps une réelle *impuissance* à poursuivre les réflexions. C'est l'indice qu'il faut les abandonner au moins provisoirement pour se livrer tout entier aux affections. Celles-ci, en effet, restent la partie essentielle de l'oraison, parce qu'elles unissent directement à Dieu. Je dis que cet abandon de la réflexion n'est pas définitif, car il ne faut pas s'imaginer qu'on puisse, dans l'oraison ordinaire, s'en passer longtemps sans tomber dans un certain marasme spirituel et dans une répétition machinale des mêmes affections. Les plus saintes âmes reviennent de temps en temps avec plaisir à la méditation des grandes vérités de notre auguste religion, surtout des fins dernières[2].

III. — ORAISON DE SIMPLE REGARD

Nous avons dit bonne la méthode de multiplier les actes explicites pendant le temps de l'oraison. Toute-

1. S. Alph., *Corr. gen.,* **L. 25, 19, 26, 143, 190, 206, 210.**

2. S. Alph., *Œuvr. ascét., Préparation à la mort.* **(Livre favori d'O'Connell). — Saint** Ignace, *Exercices spirituels.*

fois un moment peut arriver où il est préférable de ne plus insister sur cette multiplicité d'actes formels et de s'en tenir à un regard affectueux, fixé paisiblement et d'une manière aussi continue que possible sur Dieu présent en nous, sur Jésus-Christ au Saint Tabernacle ou même sur un mystère de la vie ou de la mort de l'Homme-Dieu. On se demandera si ce simple regard affectueux est possible et s'il réalise encore la vraie notion de l'oraison ordinaire ?

Et pourquoi d'abord l'âme n'en serait-elle pas capable ? Le philosophe, par le seul travail de son intelligence, est capable d'arriver à contempler dans un simple regard une grande vérité de l'ordre naturel. Sans doute, notre intelligence est discursive, mais les premiers principes, elle les perçoit immédiatement. De plus, dès que, par voie de raisonnement, elle a formulé une conclusion, celle-ci lui devient immédiatement évidente, elle peut s'y attacher par une simple attention, par un simple jugement, même quand la force des arguments ne lui apparaît plus actuellement. C'est de cette manière qu'elle contemple la vérité dans l'ordre naturel.

Pourquoi le chrétien, *aidé de la grâce,* ne serait-il pas capable de produire le même travail concernant une vérité surnaturelle ? Et s'il y parvient, ce simple regard sur Dieu sera de nature à provoquer un amour correspondant.

Ce regard aimant sur Dieu est donc, sans plus, un recueillement des facultés en Dieu, il ne dépasse pas la voie ordinaire, car l'âme, arrivée à une certaine habitude de l'oraison a, avec le secours de la

grâce ordinaire, le moyen de se le procurer elle-même 1.

IV. — CONCLUSION

Il nous est, dès lors, permis de distinguer dans l'oraison ordinaire trois nuances : tantôt la réflexion domine, c'est seulement au début de la vie spirituelle : l'oraison s'appelle alors *méditation* proprement dite ; tantôt les affections augmentent et se substituent, en tout ou en partie, à la réflexion : dans ce cas, l'oraison est nommée *affective ;* enfin, la réflexion et les affections se simplifiant et se réduisant d'une manière habituelle à une attention amoureuse à Dieu, l'oraison est dite de *simple recueillement*².

Cette dernière n'exclut pas, comme on pourrait le croire, tout acte explicite. Il est même bon de poser de tels actes 3 quand on s'y sent incliné. L'âme doit être vigilante pour que cette attention simple à Dieu ne dégénère pas en oisiveté, en évagation de l'esprit. Veut-elle juger de la valeur de son oraison, elle examinera les fruits de sanctification qu'elle lui procure.

Si l'on peut distinguer dans l'oraison ordinaire trois nuances, s'ensuit-il que celles-ci constituent trois étapes ou trois degrés ? Nous hésitons à l'affirmer, au moins si l'on prend le mot « degré » dans son sens strict. Un degré spécial d'oraison, en effet, requiert deux choses : d'abord un exercice spécial de la charité, ensuite un état qui soit non transitoire, mais permanent, au moins pendant un certain temps.

Les trois manières énumérées de faire oraison satisfont-elles à la première condition ? Peut-on appeler exercice spécial de charité celui qui se fait par la même grâce actuelle ordinaire d'une manière humaine et non

1. S. Alph., Homo Apost. App. I. Directio anim. spirit., n. 7.
2. D'autres disent de « contemplation acquise ». Il semble préférable pour éviter la confusion, de réserver ce terme de contemplation à l'oraison infuse.
3. Saint Alphonse, ibid., n. 7.

pas de cette manière surhumaine ou divine qui, selon saint Thomas, est réservée aux dons du Saint Esprit ? Il faut admettre cependant que, dans ce même exercice ordinaire de la charité, commun à la méditation, à l'oraison affective et à l'oraison de recueillement, il y a gradation. La dernière l'emporte sur les deux autres et l'oraison affective est plus parfaite que la méditation, puisqu'elle contient plus d'actes unissant directement l'âme à Dieu. Si l'on veut entendre par degré une simple gradation dans l'exercice de la charité, on peut concéder que la méditation, l'affection et le recueillement actif forment trois degrés de l'oraison ordinaire.

La *persévérance* dans cette oraison, l'expérience nous l'apprend, offre de nombreuses difficultés. Elles proviennent ou de *Yintelligence* qui ne sait pas réfléchir ni se fixer, ou de la *volonté* qui peut trouver un dégoût dans cet exercice simple, sec et fastidieux ou encore du *découragement* à la vue de tant d'efforts restés jusqu'ici stériles. Elles proviennent aussi ou du *corps* qui, indisposé, fatigué ou malade, ne se prête pas toujours au travail spirituel des facultés de l'âme, ou des choses *extérieures* qui fascinent ou préoccupent, ou des *émotions subites et violentes* auxquelles tous nous pouvons être sujets ; elles proviennent de *Yimpossibilité* assez fréquente de *discerner,* sans l'aide d'un directeur, si nous sommes dans la bonne voie, s'il convient soit de passer à une oraison supérieure, soit peut-être de revenir en arrière en reprenant la simple méditation.

Mais à la persévérante générosité de la volonté est promise la récompense. L'âme qui, en toute conscience, a accompli son devoir, a la certitude d'atteindre la perfection, c'est-à-dire *Yunion de la volonté avec Dieu,* au moyen soit de cette simple oraison, soit de l'oraison infuse dont Dieu, en règle générale, gratifie les âmes qui s'efforcent de tendre fidèlement vers Lui et Lui demandent cette grâce avec une humble et persévérante confiance.

CHAPITRE II

TRANSITION ENTRE L'ORAISON ORDINAIRE ET L'ORAISON INFUSE[1]

I. — NUIT DES SENS

En règle générale, Dieu n'introduit pas brusquement les âmes dans l'oraison infuse. Il les y prépare par une transition imperceptible.

Saint Jean de la Croix nous le dit à deux reprises. Nous citons[2] :

« Les âmes commencent à entrer dans la nuit obscure quand Dieu les fait sortir de l'état des commençants, car les commençants sont ceux qui s'avancent dans le chemin spirituel par la méditation. Dieu donc fait entrer ces âmes dans l'état des personnes avancées, qui est déjà l'état des contemplatifs. Il veut, par ce moyen, les amener à l'état des parfaits, qui est l'état de l'union divine. »

Et ailleurs le Saint dit que ceux « que le Seigneur commence à gratifier du don de la contemplation

1. S. Alph., *Homo apost.,* App. I, n. 8, etc. — Saint Jean de la Croix, *Nuit obscure,* liv. I, ch. VIII-IX ; *Montée du Carmel,* liv. II, ch. XIII-XV. — Poulain, *Les grâces d'oraison,* p. III, ch. XV.

2. *Nuit obscure,* I, I. Nous citons d'après Saudreau, *L'état mystique,* ch. XIII. Le texte diffère un peu de celui que donne la 4e édition de la vie et des œuvres de saint Jean de la Croix (1903).

surnaturelle, doivent se servir tour à tour de l'oraison de discours et de l'oraison infuse[1] ».

Pour comprendre la raison d'être de cette oraison de transition qui n'est plus l'oraison ordinaire et qui n'est pas encore l'oraison pleinement infuse, mais qui participe dans une certaine mesure à l'une et à l'autre, rappelons-nous la manière dont procède l'âme dans la voie ordinaire. L'oraison s'y exerce par la pratique des vertus théologales. Or, la simple pratique des vertus se fait toujours d'une manière humaine, *humano modo,* dit saint Thomas. La foi, par exemple, pour être vivace et pour fournir une certaine connaissance des vérités qu'elle enseigne, a besoin de recourir aux concepts de notre intelligence toujours mélangée d'une part de sensible. L'espérance et la charité s'appuient également dans une large mesure sur la volonté humaine, laquelle a des rapports habituels avec les passions des puissances sensibles[2]. Il s'ensuit que, dans l'oraison ordinaire, une grande part est laissée aux facultés sensibles de l'homme.

Or, l'action que le Saint-Esprit veut exercer dans les âmes par l'infusion d'une grâce d'oraison est spirituelle et infiniment élevée au-dessus du sensible. Cette action d'en-haut aura pour théâtre principal la volonté et l'intelligence de l'homme, habituées à recevoir leurs impressions d'en-bas. Se produira-t-il donc, dans ces facultés, un choc par lequel le Saint-Esprit brisera leur inclination vers le sensible et les pliera, une fois pour toutes,

1. *Montée du Carmel,* **II, 15.**
2. **Cfr.** *supra,* **L. II, ch.** 11.

à sa divine intervention ? Notre Dieu est un Dieu de suavité. Il fera luire dans cette âme une *discrète lumière infuse,* tempérée dans la mesure de ses faibles yeux, et, en même temps, il versera en elle un *amour correspondant,* infus et très réel, mais en quelque sorte non perceptible.

Il en résultera une double série de phénomènes.

IL — PHÉNOMÈNES ESSENTIELS — NUIT DES SENS

a) D'abord l'âme constatera qu'elle est poursuivie par le *souvenir de Dieu.* Ce souvenir est simple, confus, général et se présente avec insistance, indépendamment de la volonté. Il est le fruit de la lumière infuse, encore indécise dont l'âme est favorisée.

En même temps se fait sentir en elle un besoin plus grand de Dieu, une espèce de *soif de Dieu.* Cette soif est persistante, douloureuse, non cependant bien caractérisée. L'âme sent qu'elle devrait être plus unie à Dieu ; ce n'est pas une simple connaissance, c'est une impression, c'est une expérience acquise de son peu d'union avec Dieu. A certains moments, surtout après quelques jours d'une vie distraite, elle éprouve douloureusement cet attrait d'une union plus étroite avec Dieu. Elle semble alors sortir d'un demi-sommeil ; elle se lance avec une ardeur mêlée de tristesse vers Dieu, mais après quelques courts moments, elle retombe dans ses ténèbres. Ce désir douloureux, avivé par moment, est le résultat de l'amour infus dont Dieu favorise l'âme.

En même temps, et par l'effet des deux causes précédentes réunies, l'âme commence à *se détacher des choses sensibles.* Ce détachement se produit tout

naturellement. L'esprit et le cœur sont attirés ailleurs. L'âme perçoit, grâce à la lumière infuse, que les créatures ne sont rien, qu'elles sont incapables d'étancher la soif de Dieu qui la tourmente.

b) Cette première série de phénomènes résulte de l'action *directe* de Dieu sur l'intelligence et sur la volonté. Là ne s'arrête pas son effet. Elle va susciter dans l'âme une profonde répercussion et produire ce que saint Jean de la Croix appelle *la nuit des sens.*

En effet, par suite de cette action directe de Dieu dans les deux facultés spirituelles de l'âme, celles-ci deviennent incapables de se servir pendant l'oraison des facultés sensibles, comme elles le faisaient jusque-là. De plus, comme l'action du Saint-Esprit est encore très discrète, elle n'engendre pas cette suavité qui accompagne d'ordinaire l'oraison infuse. L'âme n'a donc de soutien sensible d'aucun côté, elle est comme suspendue entre ciel et terre. Il en résulte un état d'aridité habituelle, accompagné d'un profond ennui et d'une tristesse d'autant plus accablante que l'âme s'était davantage assujettie au sensible. En même temps les distractions d'un nouveau genre l'assaillent. Il lui semble ne plus songer à rien, et ne plus s'appartenir qu'à demi. C'est au moment où l'oraison touche à sa fin qu'elle prend conscience de cette obtusion de ses facultés intellectuelles. Où a-t-elle été ? Elle l'ignore. Et, constatant qu'elle s'est trouvée comme étrangère à l'oraison, elle est saisie de tristesse, elle s'accuse de sa lâcheté, de son infidélité à Dieu.

Invitée à citer une seule faute déterminée volon-

taire, elle ne le pourra pas, mais à ses yeux sa vie entière lui semble répréhensible.

III. — CARACTÈRES ACCIDENTELS

Tels sont les caractères essentiels de cet état d'âme : il y en a d'autres qui sont *accidentels.*

Fréquemment, pendant cette épreuve, des souffrances nouvelles viennent peser sur l'âme, parfois par une permission positive de Dieu, plus souvent par une suite naturelle de la situation douloureuse où elle se trouve. C'est ainsi que ces âmes, pendant ce temps de transition, sont douloureusement éprouvées : tentations, scrupules, ennuis de tous genres, maladies, doutes sur la qualité de leurs dispositions. Une chose surtout les fait souffrir, c'est l'idée qu'elles ont peut-être abusé de la grâce et que cet état durera toujours. De fait, il peut durer des années et alors la souffrance devient accablante.

IV. — CONDUITE A TENIR

Que faire dans ces moments ? Avant tout il est nécessaire de prendre des assurances auprès d'un directeur expérimenté, que vraiment on se trouve dans cet état de transition et nullement dans une tiédeur véritable. L'âme est certes incapable de distinguer entre ces deux états ; le directeur, lui, le peut sans grande difficulté.

Ensuite, quand on a ses assurances, il faut docilement suivre la nouvelle orientation que Dieu veut donner à la vie intérieure. On doit donc se contenter de la vue générale et confuse de Dieu, le remercier de ce désir inassouvi d'une union plus intime allumé par lui-même dans le cœur, se décharger volontiers du sensible devenu un poids, s'abstenir de produire les actes pour lesquels on se sent de la répugnance ou de la difficulté et porter avec patience le lourd fardeau des peines que cet état entraîne avec lui soit nécessairement, soit accidentellement. Plus on est docile à Dieu, plus il abrégera l'épreuve. Il n'est pas défendu de le prier dans ce sens avec la soumission la plus totale à sa divine volonté.

CHAPITRE III

L'ORAISON INFUSE[1]

ART. I. ---- FONDEMENTS DE LA DOCTRINE SUR L'ORAISON INFUSE

I. — On dit souvent que l'oraison infuse est un labyrinthe ; que s'y aventurer c'est s'exposer à s'y perdre. Ce jugement est absolument erroné. Sans doute, ces états mystiques présentent une infinie variété de détails et permettent des descriptions en nombre illimité, selon l'expérience que chaque âme privilégiée a faite de ces divines faveurs. Néanmoins, on peut ramener sans peine cette admirable variété à l'unité de quelques principes. Ceux-ci découlent eux-mêmes de la doctrine de l'Église suri.

i. **Sainte** Thérèse, *Œuvres mystiques.* — **Saint Jean** de la Croix, *Vie et œuvres.* — **S.** Alph., *Homo apost. App.* **I** ; *Corr.* **i, 143-190. —** Ruysbroeck. **Ses œuvres, surtout** : *Dat boec van den rike des ghelieven* **(Livre du royaume des amants)** ; *Die chierheit der gheesteleke brulocht* **(Ornement des noces spirituelles)** ; *Dat hantvingerlyn oft van den blickenden steene* **(La petite pierre brillante). — Philippe** de la Sainte-Trinité, *Summa Theol. mysticae.* — **Thomas** de Vallcornera, *Mystica Thcol. divi Thomae.* — Poulain, *Des grâces d'oraison.* — Ribet, *La mystique divine.* — Saudreau, *Les degris de la vie spirituelle; l'État mystique. — Les faits extraordinaires de la vie spirituelle. — La vie d'union à Dieu.*

l'action de Dieu dans les âmes par le moyen des dons du Saint-Esprit.

II. — Rappelons-nous la doctrine de l'action du Saint-Esprit dans les âmes au moyen de ces dons. Je l'ai développée assez longuement[1] pour pouvoir me contenter d'en déduire ici les conclusions concernant l'oraison.

Saint Thomas dit que, *par le moyen des dons,* le Saint-Esprit est le principal auteur des opérations de la volonté[2]. Remarquez ces paroles : *le principal auteur,* et non pas le seul auteur, et il ajoute que l'action de la volonté n'est pas supprimée, mais que ce n'est plus elle qui se détermine à l'opération. Dieu se réserve de le faire lui-même par ses inspirations.

La doctrine de l'oraison infuse doit donc tenir constamment compte, quoique dans une mesure inégale, des *deux éléments,* l'un *divin :* la *motion du Saint-Esprit,* l'autre *humain :* le *mouvement des facultés spirituelles* de l'âme obéissant à cette motion.

Dans tous les phénomènes appartenant essentiellement à l'oraison infuse, nous pourrons distinguer les traces de ce double élément divin et humain. Le premier nous expliquera l'intensité des phénomènes mystiques, le second leur admirable variété ; tous deux nous aideront à comprendre la nature de cette oraison et à discerner ce qu'il y a d'essentiel ou

1. Cfr. *supra,* L. II, p. II, ch. iv.
2. S. Th., In *Rom.,* viii, 14 ; lect. 3. Cfr. B. Froget, O. P., *Les dons du Saint-Esprit, Rev. Thomiste,* VII (1899), p. 541.

d'accidentel dans les descriptions qu'en donnent les saints ou dans les expériences intimes que les âmes ferventes en ont peut-être faites elles-mêmes.

Le premier présente cette difficulté qu'il nous dépasse infiniment et ne nous laisse entrevoir qu'une minime partie de son action, mais il offre l'avantage de se faire connaître à l'âme d'oraison par une expérience intime et un goût délicieux. L'autre a ce côté défavorable d'être secondaire et de ne fournir, par conséquent, que des indications incomplètes, mais il nous est plus personnel, s'identifie avec nous-mêmes et, par ses moindres aspects, ouvre à nos yeux des perspectives nouvelles.

ART. II. — LA NATURE DE L'ORAISON INFUSE

I. — LE PRINCIPE FORMEL DE LA CONTEMPLATION

C'est le don de sagesse[1] qui nous rend capables de faire l'oraison passive, de recevoir la lumière infuse de la contemplation et l'amour infus correspondant. En d'autres termes, le don de sagesse est le *principe formel,* immédiat et unique de l'acte parfait de contemplation. Les auteurs mystiques sont tous d'accord sur ce point. Parmi les autres dons, ceux d'intelligence[2] et de science[3] prêtent au don de sagesse un concours précieux. Le premier aide

1. S. Th., III, *Sent. dist.* 35, q. 2, a. 1, sol. 3 ; 1, q. 44, a. 1 ; 2, 2, q. 45, a. 3, ad. 3.

2. S. Th., 2, 2, q. 8, a. 7. — Vallgornera, *Mystica Theologia divi Thomae* (édit. Berthier), t. I, pp. 465, 471, 477. — Saudreau, *Degrés de la vie spirituelle,* t. II, p. 69. — Lejeune, *Art. Contemplation,* dans Vacant Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique,* t. III, col. 1630,

3. S. Th., 2, 2, q. 180, a. 4, comparé avec q. 9, a. 2. — Vallgornera ibid., l. c.

notre esprit à pénétrer les choses surnaturelles ; le second, en nous faisant connaître le vide des créatures, nous ramène par là même à Dieu et aux choses divines[1].

Quelle est donc la *nature* de l'oraison dont la sagesse est le principe.

II. — LA NATURE OU L'ESSENCE DE LA CONTEMPLATION

L'oraison passive ou la contemplation est essentiellement une connaissance et un amour infus directement par Dieu. Par la Charité, le Saint-Esprit s'unit à nous, habite en nous et, quand il lui plaît, fait goûter ou expérimenter à l'âme sa divine présence. Cette suavité intérieure, cette union avec Dieu, cette immersion en lui engendre dans l'intelligence une connaissance toute nouvelle de Dieu, une connaissance expérimentale basée sur le goût divin, et dans la volonté, un amour très intense et très suave. Pour que l'intelligence de l'homme soit capable de concevoir cette connaissance si nouvelle pour elle, Dieu a communiqué à l'âme, avec la grâce sanctifiante, le don de sagesse. Celui-ci est une *habitude surnaturelle disposant l'intelligence à juger de Dieu et des choses divines d'après l'expérience intime que l'âme a faite.*

Expliquons plus en détail la vraie notion de l'oraison infuse[2].

1. **Raymond M.** Martin, **O. P., dans** *Revue Thomiste,* **XVII (1909), P. 589.**
2. **Sur la nature de l'oraison voir** : Poulain, *Des Grâces d'oraison.* — Saudreau, *Les degrés de la Vie spirituelle.* — Garrigou-Lagrange, **O. P.,** *Perfection chrétienne et Contemplation.* — **J.** de Guibert, **S. J.,**

111. — L'ESSENCE DE LA CONTEMPLATION N'EST PAS LA SUAVITÉ INTÉRIEURE

D'abord, on ne doit pas s'imaginer que l'élément constitutif de l'oraison soit le sentiment délicieux, que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle. Ce goût de Dieu expérimenté par l'âme engendre une connaissance amoureuse infuse, bien supérieure à celle que donne le simple exercice des vertus de Foi et de Charité. *Cette connaissance amoureuse infuse est l'élément propre de la contemplation.*

En effet, la fin surnaturelle, l'idéal que nous poursuivons, se résume essentiellement dans la *Charité.* Toutes les ressources naturelles et surnaturelles se condensent dans la faculté d'aimer. Or, l'oraison est, de l'aveu de tous, le premier moyen d'atteindre cet idéal par le perfectionnement de notre faculté d'aimer, de notre volonté élevée par la grâce. Comment donc pourrait-elle être autre chose *qu'amour,* lequel amour suppose la *connaissance?*

L'oraison ordinaire est la simple pratique des vertus théologales avec la grâce commune ; l'oraison infuse est la pratique de ces vertus avec la grâce plus abondante correspondante aux dons du Saint-

Les dons du Saint-Esprit. Revue d'Asc. et de Mystique, **1933, pp. 3-26. — J.** Maréchal, **S. J.,** *N. Revue Théol.* **1929 (pp. 107 et 177). — M.** de la Taille, *L'oraison contemplative (Recherches de sciences relig.,* **t. IX, 1919). — P.** Crisogono de Jésus, *L'école carmélitaine* **(trad, de l'espagnol par P. Vallois Del Real). — J.** Maritain, *Une question sur la vie mystique et la contemplation. Vie Spirit.* **1923. — A.** Gardeil, **O. P.** *La structure de l'dme et l'expérience mystique.* — **Dom Cutbert** Butler, **O. S. B.,** *Western Mysticism.*

En outre la plupart des Revues scientifiques qui s'occupent de la Vie spirituelle ont donné des articles concernant la nature de l'oraison infuse.

Esprit. Or, que peut être la pratique des vertus théologales sinon Charité, présupposant la lumière de la Foi et accompagnée de l'espérance d'atteindre en fait l'idéal aimé ?

IV. — LA CONTEMPLATION N'EST PAS UNE PERCEPTION DIRECTE DE DIEU

Cette connaissance amoureuse infuse de Dieu goûté par l'âme n'est pas une perception *directe* de Dieu. Elle n'est pas analogue à la perception qu'ont de leur objet respectif nos sens externes. Une telle perception serait immédiate, sans raisonnement aucun. Telle n'est pas la connaissance amoureuse infuse qui constitue l'oraison mystique.

En effet, rappelons-nous la manière dont Dieu agit en nous au moyen des dons. Nous connaissons Dieu et ses amabilités par la suavité intérieure qu'il nous fait éprouver. Or, ce goût n'est que l'effet de l'action de Dieu en nous. Cet effet nous fait *conclure* à sa présence, à sa bonté et à ses autres amabilités. Mais cette conclusion est tellement spontanée, elle s'impose si suavement à notre esprit que nous pensons goûter directement Dieu lui-même, le toucher, le sentir, le voir.

La distance entre les deux manières de connaître est énorme. Si je perçois directement Dieu, si je le vois, par exemple, comme j'aperçois de mes yeux les livres qui couvrent ma table, je ne le verrai pas d'une manière obscure puisqu'il est la lumière infinie que rien ne sépare de moi ; je le verrai tout entier, avec tous ses attributs, puisqu'il est infiniment simple. Or, telle n'est pas la perception que l'âme

d'oraison possède de Dieu, l'expérience le prouve suffisamment.

D'ailleurs la théologie[1] nous l'enseigne : tant que nous sommes sur la terre, la connaissance expérimentale que nous avons de Dieu, grâce aux dons du Saint-Esprit, ne donne de lui et des choses divines qu'une *évidence extrinsèque.* Nous ne percevons pas Dieu en lui-même ; autrement l'évidence serait intrinsèque. L'expérience que nous faisons de sa présence ne nous dit pas ce qu'il est, mais plutôt ce qu'il n'est pas[2]. Si cette connaissance, au moyen des dons, nous fournissait une évidence intrinsèque et positive, les âmes d'oraison *ne vivraient plus de la foi,* ce que personne n'admettra jamais[3].

V. — LA CONTEMPLATION NE SE FAIT NI PAR DES FACULTÉS SPIRITUELLES NOUVELLES NI PAR DES SENS SPIRITUELS

Si l'oraison mystique n'est pas une perception immédiate et directe de Dieu, il n'est nullement nécessaire d'introduire dans notre psychologie une nouvelle série de *facultés spirituelles.* Il n'existe donc pas de *sens spirituels* doués du pouvoir de percevoir directement Dieu de la même manière que les sens perçoivent, sans intermédiaire leur objet propre. L'âme, jouissant de l'oraison infuse, n'est donc pas douée d'une vue spirituelle, d'une ouïe, d'un toucher, d'un goût, d'un odorat spirituels[4] ! C'est par

1. Joannes A Sancto Thoma, *Cursus theologicus,* t. VI. *Disp.* XVIII, art. IV-VI, n. 28 et 37.
2. Cir. *supra* note, p. 217.
3. Joannes A Sancto Thoma, ibid., η. 28.
4. Savdrbau, *Faits extraordinaires,* ch. iv, p. 132.

les facultés d'intelligence et de volonté que se fait la connaissance amoureuse expérimentale que nous avons de Dieu.

Si la connaissance amoureuse de Dieu, propre à l'oraison mystique, n'est pas une perception immédiate de Dieu, et si, pour se produire, elle n'a nullement besoin de nouvelles facultés spirituelles, il est également superflu et erroné de supposer que l'oraison mystique se fait au moyen ^.'*espèces impresses,* analogues à celles de la perception des sens, mais spirituelles destinées à représenter Dieu, au moins imparfaitement et vaguement.

Ces espèces, d'ailleurs, étant des choses créées, donc limitées, seraient essentiellement incapables de représenter un objet infini[1].

Prétendre enfin, pour éviter cette difficulté, que la connaissance infuse de l'oraison se fait sans espèces et qu'elle est une vision intuitive atténuée, ajoute encore aux difficultés qui précèdent, cette contradiction évidente que l'âme encore voyageuse sur cette terre ne serait plus habituellement conduite par la foi ; car la perception de Dieu sans voiles, sans intermédiaire, est incompatible avec l'obscurité inhérente à la foi[2].

1. Cfr. *Revue august.,* 15 juillet 1907. — Saudreau, *Faits extraordinaires,* ch. iv, p. 120.

2. Joannes a Sancto Thoma, ibid., art. III, n. 28. Comparez : J. Maréchal, *Sur les cimes de l'oraison. N. Rev. Th.,* !.. VI, 1929.

ART. III. — LES DEGRÉS DE L'ORAISON INFUSE [1]

I. — OPINIONS DIVERSES

Ce qui intéresse beaucoup d'âmes dévotes, c'est de savoir combien il y a de degrés dans la contemplation, quels sont les caractères distinctifs de chacun, et surtout quel est leur degré d'oraison. Les âmes vraiment intérieures, vraiment plongées en Dieu ne se montrent guère soucieuses sous ce rapport. Elles se contentent de ce que Dieu leur donne, bien convaincues que la science des degrés d'oraison n'en est pas la possession et que l'ignorance n'en est pas la privation. Et c'est un réel bonheur qu'il en soit ainsi, car au sujet des degrés d'oraison, les auteurs sont bien loin de s'entendre.

a) L'oraison mystique est une connaissance amoureuse infuse.

Pour parvenir à y distinguer des degrés, il faudrait savoir constater que l'âme, à un certain moment, aime Dieu d'une façon *notablement supérieure* à celle qu'elle a pu atteindre jusque-là, et, de plus, que cet exercice nouveau de la charité dure *pendant une période assez longue* pour mériter le nom d'état d'oraison.

Or, cet amour infus qui fait l'essence de l'oraison de contemplation est une chose cachée, au point qu'on l'a nommée amour *mystique;* il nous est directement communiqué par le Saint-Esprit ; il découle d'une connaissance que l'on déclare ob-i.

1. **Sainte** Thérèse, *Œuvres,* **t. IV,** *Château intérieur.* — **Saint Jean** de la Croix, *Œuvres,* **t. II, 15. — S.** Alph., *Homo apost.,* **Appendix I.**

scure, qui ne donne de Dieu et des choses divines qu'une évidence extrinsèque et négative. Comment pourrons-nous discerner, par l'analyse de cet amour infus, qu'à un certain moment son augmentation dans notre âme est assez grande pour être notable, c'est-à-dire facilement appréciable ?

Ce n'est donc pas par l'analyse de cet amour lui-même ou de la connaissance qui l'engendre que nous pourrons conclure avec certitude à de nouveaux degrés.

b) Serons-nous plus heureux en considérant les diverses manifestations suaves ou douloureuses qui accompagnent l'oraison infuse ? Mais ces phénomènes sont si variés, si étranges parfois et même si apparemment contradictoires dans les différentes âmes, qu'elles embrouillent plutôt qu'elles n'éclairent. Je ne dis pas que le travail de classification des degrés d'oraison n'ait pas été tenté par les auteurs mystiques, mais il est pénible de constater qu'il n'a pas abouti à un résultat uniforme [1].

c) Richard de Saint-Victor, un des plus illustres représentants de la Théologie mystique, énumère quatre degrés, dont le deuxième et le troisième seuls concernent la contemplation. Saint Bonaventure en compte sept, dont le dernier est réservé pour le ciel ; saint François de Sales semble en indiquer huit ; le P. Alvarez de Paz en trouve quinze, le P. Philippe de la Trinité se borne à six. Lopez de Ezquerra, mystique espagnol du XVIIe siècle, semble en admettre

1. Ribet, *Théol. mystique,* t. I, ch. x, p. 152, etc.

dix-huit ; le P. Scaramelli en énumère douze ; sainte Thérèse compte sept demeures dans son *Château intérieur ;* saint Jean de la Croix indique trois degrés d'oraison ; saint Alphonse en admet sept [1].

On voit que si la nature intrinsèque de l'oraison infuse ne nous en dévoile pas les degrés, l'autorité des plus illustres saints, docteurs et écrivains ne nous en dit pas davantage. Ne l'oublions pas, la plupart des âmes qui ont décrit les ascensions mystiques par lesquelles elles ont passé n'ont eu en vue que de mettre par écrit ce qu'elles ont éprouvé elles-mêmes ; elles n'ont pas voulu tracer une règle fixe pour toutes les âmes contemplatives [2].

Et cette intention, eût-elle été la leur, aurait été fatalement inefficace. L'action du Saint-Esprit est affranchie de toute règle et de tout calcul humain.

Il est donc difficile d'assigner une division qui corresponde certainement à la vérité.

II. — DEGRÉS DE LA CONTEMPLATION D'APRÈS SAINT ALPHONSE

A défaut de preuves certaines et de divisions universellement admises, nous pouvons sans témérité

1. J'omets les auteurs modernes qui ne s'entendent pas davantage.
2. Sainte Thérèse, par exemple, veut qu'on ne désire pas les extases ; cependant elle désire que toutes ses filles demandent les plus hauts états d'oraison. A moins d'admettre que la Sainte ne se soit contredite, on doit conclure qu'à son sens l'extase n'est pas une étape nécessaire dans l'ascension mystique, bien qu'elle soit une des sept demeures dans son propre château intérieur. La Sainte, d'ailleurs, énumérant les sept demeures n'a pas l'intention d'y faire correspondre autant de degrés d'oraison : ainsi, par exemple, pour la deuxième demeure elle n'assigne aucun genre d'oraison. Cfr. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle.*

suivre l'opinion la plus commune. Saint Alphonse [1], suivant dans ses grandes lignes l'enseignement de sainte Thérèse, a condensé en quelques pages, outre sa longue expérience personnelle, celle d'une foule d'âmes qu'il dirigeait. Il a de plus, comparé entre elles les doctrines des plus grands auteurs mystiques de son temps et il n'hésite pas à tracer aux directeurs d'âmes une division dont voici les points principaux [2].

i° Le *Recueillement* surnaturel.

Ce recueillement n'est pas l'oraison de simple recueillement naturel ou de simple regard dont il a été question plus haut [3]. Celui-ci, l'âme avec la grâce ordinaire se le procure elle-même.

Le recueillement surnaturel au contraire est produit par Dieu au moyen d'une grâce extraordinaire [4] qui place l'âme dans un état passif. Cette oraison a donc lieu quand le recueillement ou le rassemblement des puissances se fait non par l'effort humain, mais sous l'action bienfaisante d'une lumière infuse par

1. S. Alph., *Homo apost.* Appendix I.

2. Il est une autre division, mais qui ne marque pas nécessairement une ascension en perfection : i° *État mystique aride;* on l'appelle ainsi quand seule la cime de l'intelligence ou de la volonté est prise par la divine action. Dans cet état, il n'y a pas de jouissance sensible, il y a même divagation de l'imagination. L'intelligence elle-même est capable de certaines considérations. 2° *État mystique sensible,* quand l'action divine s'empare également de la partie sensible. 30 *État mystique complet,* quand toutes les puissances sont envahies par l'action du Saint Esprit. 40 *État extatique,* quand il n'y a pas seulement absorption des puissances comme dans les états précédents, mais de plus, aliénation des sens. Cfr. Saudreau, *L'état mystique,* ch. xi.

3. Livre III. P. I, chap. 1, a. 5, ПI.

4. Grâce extraordinaire est opposée ici à grâce ordinaire et ne signifie pas une grâce miraculeuse.

Dieu produisant simultanément un grand amour sensible[1].

Dans cet état l'âme ne doit pas nécessairement cesser de discourir paisiblement au fond d'elle-même sur un sujet que la grâce lui suggère avec suavité, mais elle ne doit pas s'attarder à considérer les choses en détail ni à formuler alors des conclusions pratiques.

L'âme doit aussi se garder d'examiner curieusement la nature de ce recueillement intérieur dont elle se trouve pénétrée, mais se laisser diriger par Dieu et faire doucement les actes auxquels la grâce la porte davantage.

2° La *quiétude.* Dans le *recueillement* surnaturel, l'action de la grâce se porte immédiatement sur les facultés sensibles pour les rassembler au centre de l'âme et y exciter un grand amour[2]. Dans la *quiétude,* au contraire, l'amour est communiqué d'une manière immédiate et plus abondante à l'âme dans son centre et ordinairement déborde de là sur les sens.

Parfois cependant l'oraison de quiétude se fait sans douceur sensible. Souvent même, pendant que la volonté est captivée et enchaînée par l'action de la grâce, l'intelligence, la mémoire et l'imagination divaguent. Mais l'âme ne doit pas s'en inquiéter ni chercher à rappeler ces fugitives. Elle aura soin ici plus encore que dans le *recueillement,* de ne pas tirer de son fonds des considérations, mais de faire les actes que la grâce inspire suavement de poser.

1. S. Alph., ib., n. 133.
2. S. Alph., ib., n. 134.

Il convient de remarquer ici avec saint Alphonse que dans ces deux degrés d'oraison infuse, il y a certaines nuances que toutes les âmes n'éprouvent pas de la même façon.

Ainsi il arrive que l'âme est éclairée d'une lumière infuse sur telle ou telle perfection divine en particulier. D'autres fois elle est éclairée sur toutes les perfections, sans en distinguer aucune en particulier. Dans ce dernier cas, la connaissance qui lui est infuse est beaucoup plus haute et elle conçoit de Dieu, de sa perfection une idée beaucoup plus parfaite sans distinguer rien en particulier.

Plus Dieu lui apparaît incompréhensible, plus elle se pénètre de la grandeur de ses perfections.

La raison en est que la splendeur de cette lumière empêche de voir les détails et pour cette raison cette contemplation s'appelle *clara caligo,* clarté obscure. Plus on fixe le soleil, moins les yeux discernent les objets qu'il éclaire. Plus on s'approche de Dieu par la connaissance, plus on est écrasé et comme aveuglé par l'infinité de ses perfections.

Cette oraison est parfois accompagnée de manifestations extraordinaires d'amour, comme le chant, les larmes, les cris, ce qui lui a fait donner le nom d'ébriété spirituelle.

Cette seconde contemplation a pris le nom de *contemplation négative,* tandis que la première qui dévoile telle ou telle perfection particulière de Dieu s'appelle *contemplation affirmative* L

i. Ici s. Alph., ib., n. 129 place après le Recueillement et la Quiétude et avant l'Union, ce qu'on est convenu d'appeler *l'aridité substantielle* ou avec saint Jean de la Croix la « Nuit de l'Esprit ». Cfr. supra Art. IV où les signes de cette épreuve sont décrits.

3° *L'Union simple.*

Dans les degrés d'oraison précédents, Dieu se fait voir comme proche à l'âme ; dans *YUnion* au contraire, Dieu se fait présent à l'âme. Celle-ci expérimente cette divine présence par un suave contact avec Dieu.

Dans les oraisons précédentes, elle pouvait douter que c'est Dieu qui agit en elle, ici elle ne peut plus douter.

Par contre le *recueillement* et la *quiétude* durent parfois longtemps, tandis que la grâce de l'Union est d'ordinaire de courte durée et, d'après sainte Thérèse, ne dépasse pas ordinairement la demi-heure.

Mais cette Union n'est pas l'impeccabilité et les exemples ne manquent pas, comme l'affirme la même sainte Thérèse, que des âmes qui ont joui de l'Union, finissent, à cause de leur négligence et de leurs infidélités, par tomber dans le péché mortel.

La sainte crainte de Dieu ne doit jamais être séparée du divin Amour même et surtout au sommet de la contemplation.

40 *L'Union des Fiançailles spirituelles.*

Ce nouveau degré de contemplation est l'indice d'une grâce beaucoup plus forte que celle des degrés précédents. Dans la simple *Union* les puissances de l'âme sont enchaînées par la force de l'attrait divin. Dans les « Fiançailles », au contraire, l'action captivante de la grâce s'étend jusqu'aux sens. Ceux-ci sont plus ou moins gênés dans leur exercice naturel.

Cette suspension des sens peut avoir des nuances diverses dont quelques-unes ont un caractère mira-

culeux et ne constituent pas un degré essentiellement nécessaire à la vraie contemplation

Saint Alphonse énumère parmi ces manifestations spéciales aux Fiançailles spirituelles : *Yextase,* le *rapt* et *Yélévation de l'esprit.*

5° L'Union du *Mariage spirituel"1.*

C'est le degré le plus sublime auquel puisse arriver ici-bas l'âme juste. Celle-ci est transformée en Dieu et devient en quelque sorte une chose avec lui, comme l'eau d'un vase déversé dans la mer devient une même chose avec l'eau de la mer.

Dans les Unions précédentes, les facultés sensibles restent plus ou moins liées et gênées par l'action de la grâce, mais ici elles sont libres. Elles sont en effet purifiées davantage et dégagées de ce qu'il y avait en elles de sensible et de matériel. Ainsi elles sont devenues aptes à l'union divine. Maintenant, la volonté aime Dieu en paix et tranquillité et l'intelligence fixe sur lui l'attention sans être comme autrefois éblouie par l'abondance de la lumière.

Les unions précédentes étaient intermittentes, mais dans le Mariage Spirituel, l'âme reste unie à Dieu d'une manière permanente, elle jouit habituellement de sa chère présence et goûte une paix imperturbable. Les passions sans doute ne sont pas éteintes, elles suscitent encore des tentations et des tempêtes, mais il semble à l'âme que tout cela se passe dans une sphère inférieure à celle qu'elle habite.[2]

1. Cfr. infra Art. VI.
2. S. Alph., ib., n. 138,

ART. IV. — LES PHÉNOMÈNES QUI ACCOMPAGNENT d'ordinaire l'oraison INFUSE [1]

I. — LEUR DOUBLE ORIGINE

Nous connaissons la nature intime de l'oraison mystique. Elle découle de la manière dont le Saint-Esprit agit en nous par ses dons.

Il nous est permis maintenant de porter un jugement sur les phénomènes qui, d'une manière plus ou moins fréquente, accompagnent cette oraison.

Parmi ceux-ci, certains sont la conséquence naturelle de l'oraison et en font partie intégrante ; les autres, qui n'en découlent pas, doivent être attribués à une intervention nouvelle et, en quelque sorte, miraculeuse de Dieu. De ces derniers, qui sont accidentels et nullement nécessaires à la vie d'oraison, il sera question plus loin [2]. Nous ne parlons ici que des premiers.

a) L'élément divin. — L'Action du Saint-Esprit.

Si, pour expliquer ces diverses manifestations de l'action de Dieu dans l'âme, on se bornait à considérer la part qu'y apporte le Saint-Esprit, il serait impossible de ne pas s'égarer. Cette action est, en effet, infiniment variée. Dieu n'est-il pas souverainement libre ? Ne se plaît-il pas à manifester dans les âmes l'infinie richesse de ses dons ? Il n'en est pas deux qui ressentent en elles la présence de Dieu d'une manière identique. Il s'ensuit que, dans la

1. Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. VI, *Quatrième demeure,* ch, II et III ; t. V. *Pensées sur le Cantique des Cantiques,* ch. IV, etc. — Saint Jean de la Croix, *Œuvres,* t. III et IV, passim.

2. Cfr. art. VI du présent chapitre.

description faite par les âmes favorisées de la grâce d'oraison, il règne une extraordinaire diversité et plus d'une fois une apparente contradiction. S'appuyer sur ces descriptions, quelque sainte que soit la source d'où elles émanent, pour édifier un système d'oraison mystique applicable à la généralité des âmes, c'est faire acte d'imprudence et, tout à la fois, d'ignorance. L'Esprit souffle où et comme il veut. Vouloir fixer dans des formules précises, mathématiques, une action divine, essentiellement variée et mobile, c'est une témérité.

b) L'élément humain. — Nos facultés.

Il nous reste donc un second élément : *notre nature humaine,* nos facultés, qui coopèrent d'une façon secondaire à l'oraison infuse.

Celle-ci est proprement une connaissance amoureuse infuse. Elle a donc, avec notre connaissance et notre amour ordinaires, ce caractère commun *qu'ils procèdent des mêmes facultés.* Elle portera donc nécessairement le cachet de son origine humaine. Dès lors, il suffira d'analyser l'opération de nos facultés spirituelles pour nous permettre de nous former une idée de ce qui doit se passer, d'une manière plus intense, dans l'oraison infuse.

II. — TROIS SORTES DE PHÉNOMÈNES

a) Le principe.

L'opération de nos facultés raisonnables, nous la connaissons suffisamment. L'intelligence présente le bien, la volonté l'aime ; si cet amour est très intense, il est ressenti jusque dans la partie corporelle de notre

être. De là trois sortes de phénomènes : *intellectuels, affectifs, corporels.*

L'*intelligence* peut présenter le bien, c'est-à-dire dans le cas présent, Dieu, le Bien suprême, sous beaucoup de formes : soit comme un objet *déjà possédé,* soit comme *un bien non encore possédé, difficile à atteindre,* mais pourtant *accessible,* soit comme une chose dont l'obtention demande *nécessairement le renversement des obstacles.*

La *volonté,* elle, suivra docilement dans son amour les indications de l'intelligence : cet amour sera successivement *joie, désir, espoir, audace.*

Et si cet amour est intense, il se manifestera même *extérieurement* par les soupirs, les larmes, la langueur, la jubilation.

b) L'application.

Puisque la connaissance amoureuse qui est infuse et celle qui est acquise ont les mêmes facultés pour théâtre, je retrouverai dans la première ce que je viens de constater dans la seconde. Il y aura cependant une différence. L'oraison infuse ayant pour cause une action toute-puissante du Saint-Esprit, les phénomènes qui l'accompagnent seront beaucoup plus intenses.

i° J'y rencontrerai, par conséquent, du côté de *Yintelligence* une lumière sublime qui me révélera Dieu comme un bien incompréhensible que l'âme possède actuellement, ou plutôt qui la possède, qui l'étreint amoureusement et s'insinue dans les replis les plus cachés de son être. Cette lumière peut encore lui montrer Dieu comme un bien souverainement

désirable, non entièrement *possédé* par l'âme ; comme un objet dont elle découvre sans cesse de nouveaux attraits sollicitant vivement son amour. Tantôt même, Dieu, toujours plus aimable à mesure qu'on le connaît davantage, lui apparaîtra comme un bien *difficile à atteindre* ou devant lequel ses passions, ses imperfections dressent de continuels obstacles.

2° Dans la *volonté,* l'amour infus prendra, à son tour, toutes les formes pour aimer le bien qui lui est si diversement proposé par la lumière divine. Tantôt cet amour sera un doux *repos* en Dieu, une *jouissance* inexprimable, une délicieuse intimité avec le Bien-Aimé. Tantôt il se trahira par des *désirs* véhéments, des aspirations brûlantes, parfois douloureuses, qui l'emportent vers ce Dieu si aimable qu'elle ne possède pas autant qu'elle le voudrait. D'autres fois, son amour prendra la forme d'une *confiance* illimitée, d'un abandon complet, d'un espoir invincible en ce Dieu qu'elle voit si grand, si difficile à atteindre, mais si plein de bonté et de condescendance pour sa créature. Enfin son amour se manifestera comme une *force* irrésistible, capable de renverser tous les obstacles qui barrent la route vers son Dieu.

3° Cet amour tour à tour si suave, si véhément, si confiant et si fort, ne saurait se contenir habituellement dans l'âme seule. Il éclate d'ordinaire en *manifestations extérieures,* plus ou moins intenses d'après la force de l'amour. Rien n'est plus suggestif que la comparaison de ces phénomènes avec ceux qui se produisent dans la partie sensible de l'homme

sons l'empire d'une violente passion. Il ne nous est sans doute pas possible de poursuivre ici cette comparaison entre l'amour sensible et mystique, mais elle s'offre d'elle-même à l'esprit quand on lit dans les ouvrages spirituels les phénomènes si extraordinaires qui accompagnent l'oraison mystique intense.

C'est ainsi que s'expliquent tout naturellement la langueur d'amour, les larmes, la jubilation, les cris, les gestes, la quiétude, le sommeil et l'ivresse spirituelle, la blessure d'amour et beaucoup d'autres manifestations du même genre, différentes d'après les formes que prend l'amour qui les provoque. Dans certains cas, l'extase elle-même s'explique de la sorte. L'intelligence peut être tellement captivée et absorbée par son objet que les sens du corps refusent à l'âme leur service. N'y a-t-il pas des savants tellement occupés de leur étude favorite qu'ils ne voient, ni n'entendent rien de ce qui se passe autour d'eux ? Comment donc Dieu, l'objet souverainement attrayant, ne pourrait-il pas captiver l'âme au point qu'elle semble retirer son concours aux facultés du corps ?

ART. V. — LES ÉPREUVES DANS L'ORAISON MYSTIQUE[1] NUIT OBSCURE

I. — LEUR SOURCE

Ce qui, aux yeux du profane, semble plus déconcertant encore que les manifestations extérieuresi.

1. Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. VI, *le Château intérieur, Sixième demeure,* ch. i. — Saint Jean de la Croix, *Œuvres,* t. III ; Nuit obscure, t, II, — S. Alph., *Praxis Conf,t* n. 128, n. 129,

de l'amour infus, ce sont les épreuves avec lesquelles elles alternent, assez fréquemment, dans les âmes favorisées du don d'oraison.

Il n'y a pas lieu cependant d'en être surpris, comme il n'y a pas difficulté à découvrir la source de ces peines spirituelles.

a) Principe

En énumérant les différentes manières dont *l'intelligence* peut envisager un bien et le présenter à la volonté, j'ai différé de mentionner celle où ce bien est mis en contraste ou en opposition avec un mal. Ce mal peut se manifester comme un *obstacle* à l'acquisition de ce bien, comme un *obstacle insurmontable,* comme une entrave *actuelle* à la possession de son bien, comme un poids qui *l'accable* présentement.

Dès lors, l'amour que la *volonté* portait à ce bien se change subitement en *haine* du mal opposé, en *fuite* de ses atteintes, en *tristesse,* en *crainte,* en *colère* et même en *désespoir.*

Si ces mouvements de l'amour contrarié sont violents, ils rejaillissent naturellement sur le corps, où ils témoignent leur véhémence par des signes *extérieurs* propres aux passions de l'appétit irascible.

b) Application.

Or, ce qui se produit dans la région raisonnable de l'humaine nature a lieu, d'une manière bien plus intense, quand cette région est surnaturalisée par l'action même du Saint-Esprit.

i° A l'intelligence, la lumière infuse ne montre pas seulement Dieu et ses perfections, mais aussi, par contraste, le néant, la déchéance de l'âme elle-inême. Et pourrait-on jamais comprendre avec quelle vivacité la lumière incréée peut faire ressortir la profonde misère humaine ? Cette perversité peut apparaître à l'âme sous différents aspects ; comme un *obstacle* à l'obtention de son bien suprême, comme un *mal insurmontable,* comme la cause de sa misère et de son dénûment présents, comme un mal qui *Yaccable* et la terrasse. La justice de Dieu vengeur de ses crimes, peut lui apparaître comme un obstacle à son éternel bonheur et favoriser dans la volonté les mouvements d'*aversion* de Dieu, de *crainte,* de *désespoir,* de *colère* contre elle-même et contre Dieu et surtout de profonde et incompréhensible *tristesse.*

2° L'amour de la *volonté,* tantôt si doux, si suave, s'est donc transformé en supplice sous l'action de la lumière divine qui a changé d'objet.

3° Ces peines intérieures arrivées à un certain degré d'intensité se répercutent dans le *corps* bien plus fatalement que les passions de l'appétit irascible. De là, dans tout l'organisme, des *langueurs,* des *maladies,* des *troubles* dont la science ne parvient pas à s'expliquer la nature.

D'ailleurs, ici encore, tout comme dans les lumières, les attraits, les consolations, certains phénomènes dépassent les causes qui viennent d'être indiquées. Dieu parfois se plaît à intervenir d'une façon plus directe et, pour ainsi dire, miraculeuse, dans le but

de purifier les âmes et de les élever à la plus sublime des unions.

II. — LES ÉPREUVES NE SUSPENDENT PAS LA CONTEMPLATION

On dira peut-être : La connaissance amoureuse propre à la contemplation repose essentiellement sur l’expérimentation douce et suave que l’âme fait de Dieu. Comment donc peut-on y rattacher d’une manière si naturelle ces épreuves terribles qui ne présentent rien de doux ni de consolant ? Ne doit-on pas dire plutôt que, pendant ces crises douloureuses, Dieu lui soustrait le don d’oraison infuse ?

Nullement ! L’âme, durant ce temps, reste favorisée de l’oraison infuse, et c’est même grâce à elle que Dieu la plonge dans l’abîme si profond de sa misère, qu’il la crucifie d’une manière si admirable et si mystérieuse.

N’est-il pas vrai que, dans l’homme, l’amour sensible et l’amour raisonnable produisent naturellement le fruit, qui est la jouissance de leur objet ? Et néanmoins si ce bien est menacé, si un adversaire quelconque se dresse soudain devant la faculté appétitive, celle-ci voit s’évanouir la suavité que lui causait l’objet possédé et la trouve remplacée par la crainte, la haine, la colère, la tristesse.

Dans l’oraison infuse, il en va de même. L’amour suave, né du contact intime de l’âme avec Dieu, se transforme soudain en amour douloureux, angoissé, désespéré, dès qu’elle expérimente en elle-même le Dieu saint, le Dieu juste et qu’elle constate sa propre misère. La suavité que l’amour de Dieu goûté devait

provoquer naturellement se trouve accidentellement suspendue par suite de l'impression plus profonde et terrifiante que fait sur l'âme le nouveau spectacle qu'elle vient de découvrir.

b) Ce qui est vrai de l'amour l'est aussi de la *connaissance.* Ce goût de Dieu devait engendrer une connaissance très intime de la bonté et des amabilités divines. Accidentellement cependant, la connaissance qu'elle acquiert de sa rigoureuse justice lui voile la lumière dans laquelle elle nageait autrefois et la plonge dans d'épaisses ténèbres. C'est là *la nuit* de *Yesprit,* où Dieu ne laisse entrer que rarement un rayon de lumière bien fugitif. Cette nuit peut durer longtemps : pendant des mois et des années. C'est l'aridité substantielle qui détache définitivement l'âme d'elle-même, de ses lumières, de ses douceurs et de toute créature.

III. — CONDUITE A TENIR DANS CES ÉPREUVES[1]

Le devoir de l'âme durant cette douloureuse épreuve est de tout exposer à un directeur savant, expérimenté et intérieur, de lui obéir aveuglément, de se défier totalement d'elle-même et de se replonger sans cesse dans son néant. Agir ainsi, c'est, pour elle, aller au-devant des intentions du Divin Maître, qui veut l'affermir dans ces vertus.

En règle générale, que l'âme ne s'attende pas à trouver soulagement et lumière auprès de son directeur spirituel. Dieu ne le permet presque jamais, quoiqu'il exige d'elle la soumission la plus parfaite[1].

i. Ib., n. 129.

à ses avis. Il veut, en effet, la purifier et lui retirer tout soutien apparent.

L'âme ici plus que jamais, doit prier, adorer les desseins de Dieu et se laisser conduire par l'action du Saint-Esprit. Celui-ci l'aide en ce point, par son don de *crainte,* qui, d'une part, la remplit de respect envers Dieu, majesté infinie, capable de châtier le pécheur et de le priver éternellement de sa possession, et, d'autre part, lui inspire l'horreur de l'offense de Dieu. Ces sentiments de crainte respectueuse et d'horreur du péché prennent des proportions incommensurables dans l'âme éclairée par la lumière infuse.

ART. VI. — COTÉ ACCIDENTEL MIRACULEUX DE L'ORAISON INFUSE[1]

L'oraison mystique est une connaissance amoureuse infuse basée sur l'expérience intime que l'âme fait, en elle-même, de Dieu et des choses divines. Cette notion nous a guidé jusqu'ici dans l'étude de l'oraison mystique et nous a expliqué les divers phénomènes et épreuves qui sont la manifestation propre de l'oraison infuse.

Il y a quelques autres faits concernant cette oraison qui ne découlent pas de cette notion et qui, par le fait même, doivent être attribués à une intervention particulière et, pour ainsi dire, miraculeuse de Dieu. Bornons-nous aux principaux d'entre eux.

I. — C'est d'abord la *connaissance qui se fait à la manière des anges,* sans intermédiaire aucun de la part des sens. Certaines âmes sont ainsi gratifiées d'une vraiei.

i. Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. VI, *Château intérieur.* Sixième demeure, ch. m-x ; t. III, ch. vin. — S. Alph., ib. n. 139.

contemplation pendant leur sommeil. Cette oraison se fait au moyen d'espèces infuses. Je dis que cette connaissance n'est pas l'effet normal de l'action des dons du Saint-Esprit. Dans ce dernier cas, en effet, Dieu tout en se constituant l'auteur principal des opérations de l'âme, respecte sa manière de connaître et d'aimer, et s'insinue dans sa nature intime pour ennoblir, élever et purifier son action. La contemplation, qui est le fruit des dons du Saint-Esprit, dit Suarez[1], ne se fait pas sans le concours du sens interne et tel est l'enseignement de saint Thomas et la doctrine commune[2].

II. — Les *visions,* les *paroles surnaturelles* et les *révélations* appartiennent également à la catégorie des phénomènes extraordinaires[3].

a) Les *visions,* tout d'abord, se distinguent en visions *corporelles* ou externes, *imaginatives* et *intellectuelles.* Les premières ont pour objet un être ayant un corps réel ou apparent que nos yeux perçoivent.

Les visions imaginatives se font par l'imagination dans les songes, par exemple, et elles ont pour objet des choses à forme matérielle.

Les visions intellectuelles sont d'ordre angélique, elles se font au moyen d'espèces infuses. Le démon les contrefait beaucoup plus difficilement que les visions corporelles et imaginatives. Néanmoins, il ne nous est pas toujours possible d'acquérir la pleine assurance de leur origine[4].

b) Les *paroles* ou locutions surnaturelles sont de trois espèces[5]. La parole peut être *successive, formelle* ou *substantielle.*

Elle est dite *successive* quand l'âme parlant à Dieu

1. *De Oratione,* **c. xiv.**
2. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle,* **ch. m, iv.**
3. S. Alph., *Homo apost.,* **II, Appendix I, n. 19.**
4. S. Alph., *Homo apost.,* **II, Appendix I, n. 20.**
5. **Id., ibid., η. 2i.**

entend qu'il lui répond et engage ainsi avec lui une conversation. Cette parole est souvent le fruit de la pure imagination.

Elle est *formelle* quand l'âme entend prononcer des paroles formées en dehors d'elle-même, qu'elle peut recevoir soit par l'oreille du corps, soit par l'imagination, soit par la pure intelligence.

La parole *substantielle* ne diffère de la parole formelle que sous un rapport. Celle-ci instruit ou commande, celle-là opère dans l'âme ce qu'elle signifie [1].

c) Les *révélations* des choses cachées ou futures, par exemple des mystères de la foi, de l'état des consciences, de la prédestination des âmes, peuvent se produire soit par visions, soit par paroles, soit par simple intelligence de la vérité.

En présence de chacune de ces manifestations, le directeur doit être sur ses gardes pour ne pas se laisser induire en erreur ; il doit consulter de plus savants et de plus saints que lui et surtout il doit recourir à la prière [2].

Comme ces phénomènes ne touchent l'oraison infuse que d'une manière accidentelle, on ne doit ni les désirer ni les demander [3]. Elles exposent à trop d'illusions et ne sont nullement indispensables à la plus haute sainteté. Mais si Dieu veut en favoriser une âme, celle-ci doit les accepter avec humilité et actions de grâces.

III. — Il reste à parler de *Yextase.* Comme nous l'avons déjà vu, l'extase peut parfois s'expliquer naturellement, sans intervention miraculeuse. L'action de Dieu s'exerce alors directement sur l'intelligence et la volonté avec une force telle que l'activité des autres facultés en est suspendue. Assez fréquemment il n'en est pas ainsi. Dieu exerce alors une action directe sur le corps lui-même et il lie les puissances sensibles. De

1. **Id., ibid., η. 2i.**
2. **S.** Al ph., *Homo aposl.,* **H, Appendix** 1, **n. 19-22.**
3. **Id., ibid., η. 23.** *Œuvres ascèt.,* **t. II** ; *Traités spirituels,* **III,** § **5, 7®.**

la sorte, il n'y a pas seulement absorption des sens, mais aussi ligature des sens. Ce dernier cas se présente manifestement quand le corps est soustrait aux lois de la nature, comme dans la lévitation[1].

Cette extase, étant miraculeuse, n'est pas un degré nécessaire dans l'ascension vers la plus haute oraison. Dieu, en la produisant, a surtout en vue des fins extrinsèques, étrangères à la sanctification de l'âme qui en est favorisée.

Il serait inutile de prouver ici que l'extase diffère entièrement de certaines manifestations naturelles morbides, comme le sommeil hypnotique, la catalepsie, l'évanouissement, la psychasthénie ou l'aboulie. Les savants incrédules qui ont prétendu le contraire n'ont prouvé par là que leur profonde ignorance des choses surnaturelles et la puissance de leurs préjugés vis-à-vis de notre sainte religion[2].

ART. VII. — QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES CONCERNANT L'ORAISON INFUSE

QUESTION I

LA CONTEMPLATION EST-ELLE L'ABOUTISSEMENT NORMAL DE LA PERFECTION SURNATURELLE?

Les deux voies ascétique et mystique mènent-elles parallèlement à la perfection, ou bien, la mystique, la contemplation est-elle le prolongement obligé de la voie ascétique ? En d'autres termes, la contemplation est-elle un luxe dont l'âme soucieuse d'at-

1. Saudreau, *Faits extraordinaires,* ch. iv.

2. Lucien Roure, *En face du fait religieux,* ch. IV ; *Le mysticisme catholique et ses explications pathologiques, Études,* t. CVIII (1906), pp. 145-170. — Bernard Maréchaux, *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque.* — P. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons.*

teindre la perfection, peut se passer, ou bien est-elle l'achèvement normal sans lequel l'âme n'atteint pas entièrement la perfection ?

C'est la seconde supposition qui nous semble devoir être adoptée. Elle est la conclusion qui ressort, de plus en plus clairement, d'une controverse parmi les auteurs de Théologie spirituelle, qui dure depuis plus de trente ans.

En voici quelques raisons.

I. — La perfection chrétienne, c'est-à-dire cette magnifique floraison de vie surnaturelle que présente une âme arrivée à sa maturité spirituelle est contenue tout entière dans un simple germe : la grâce sanctifiante. Ce germe recèle en lui, mais dans des proportions encore minuscules — à l'état de simples habitudes infuses — des rameaux nombreux : les trois vertus théologales, les quatre vertus cardinales, les sept dons du Saint-Esprit.

Or, on ne peut pas dire que ce germe de la grâce sanctifiante ait atteint sa perfection dans une âme aussi longtemps que toutes les habitudes infuses : vertus et dons ne soient arrivés à leur développement normal, c'est-à-dire, aussi longtemps qu'elles ne soient mises *habituellement en activité.* La perfection consiste, en effet, non pas seulement à pouvoir aimer Dieu, mais à l'aimer en effet ; elle consiste dans l'union actuelle avec Dieu, dans la Charité agissante qui chez les âmes parfaites, doit être moralement continuelle[1].

1. Cf. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation.* Chap, III, Art. 2, p. 170, note.

Or, cet exercice habituel des dons du Saint-Esprit s'appelle l'état de contemplation.

Donc l'état de contemplation est requis pour atteindre la perfection spirituelle[1].

II. — L'exercice des seules vertus ne suffit pas à atteindre la perfection de la vie spirituelle, car, comme il a été dit plus haut, les actes procédant des simples vertus gardent toujours le cachet de l'humaine infirmité[2].

Dans l'exercice des dons, au contraire, Dieu se réservant la part principale, communique à l'activité des facultés humaines son propre mode d'agir.

Saint Thomas[3] explique en détail que l'exercice des seules vertus ne suffit pas à atteindre la perfection de la vie spirituelle. L'imperfection des vertus, dit-il, est double : accidentelle et essentielle[4]. L'imperfection accidentelle des vertus disparaît par leur progrès et n'existe plus dans la vertu arrivée au degré héroïque, mais leur imperfection essentielle subsiste toujours ; ainsi la prudence infuse même parfaite a un procédé discursif et parfois elle reste timide et incertaine. Or, les dons sont communiqués

1. Il ne faut pas confondre la *perfection essentielle* qui consiste dans la possession d'un degré quelconque de la charité avec la perfection de la vie spirituelle.

2. S. Th., III, *Sent, dist.,* 34, q. 1, a. 1 ; id., III *Sent.* 35, q. 1, a. 3.

3. Comm, in Isaiam, xi, 2.

4. Saint Thomas, I, II, q. 68, a. 1 et 2 explique la raison de cette imperfection essentielle des vertus. Nous possédons, dit-il, nos facultés d'une manière connaturelle, donc d'une manière parfaite ; mais nous possédons les vertus infuses d'une manière non connaturelle à notre nature. Donc, nous ne pouvons les exercer d'une manière parfaite, sans un nouveau concours qui sont les dons du Saint-Esprit.

pour remédier à cette imperfection essentielle que leur progrès ne fait pas disparaître[1].

III. — La charité qui unit l'âme à Dieu est, de sa nature, une amitié parfaite. En cette qualité, elle exige, si l'âme n'y met obstacle, que, dès ce monde, Dieu et l'âme jouissent réciproquement de leur intimité. Or, cette jouissance n'est vraiment intime que lorsque Dieu permet à l'âme de prendre contact avec lui, de le connaître, de le goûter par l'exercice des dons du Saint-Esprit [2].

Sans doute, pour que l'âme ait quelque droit à cette intimité, il faut qu'elle vive d'après cette charité qu'elle a reçue, il faut qu'elle renonce au péché véniel pleinement volontaire, à sa sensualité et à son orgueil[3].

Mais quand ce détachement universel est produit

1. Il faut remarquer que d'après saint Thomas le champ d'action des Dons du Saint-Esprit est aussi étendu que celui des simples vertus et que les mêmes actes peuvent être et la matière des vertus et la matière des Dons. Il est évident qu'ils ne le seront pas simultanément puisque les mêmes actes ne peuvent pas être posés en même temps, d'une manière humaine et d'une manière divine. Mais ils peuvent l'être successivement.

L'action des Dons du Saint-Esprit n'intervient donc pas dans chaque acte de vertu. Cfr. à ce sujet une discussion intéressante entre le P. Froget et le Chan. Perriot. *Revue Thomiste,* 1899, p. 530. — *Ami du Clergé,* 1898, sept.-décembre 1900, janvier. — *Dictionnaire Vacant,* mots Dons du Saint-Esprit. — Gardeil, col. 1779.

2. *Saint Thomas,* I, q. 43, a. 3, ad 1. Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere, non solum ipso dono creato utatur sed ut ipsa divina persona fruatur. Cf. aussi II, II, q. 27, a. 4 ad 3.

3. Saint Thomas, II, II, q. i6x, a. 5 ad 2. Per modum removentis prohibens humilitas primum locum obtinet, in quantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit et praebet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae in quantum evacuat inflationem superbiae... et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum.

ou, du moins, poursuivi avec constance et sincérité, l'amitié contractée avec Dieu demande que l'âme soit admise à prendre conscience de son union avec lui.

IV. — L'âme en état de grâce peut mériter *de condigno* une augmentation de plus en plus grande des dons du Saint-Esprit, considérés comme habitudes infuses[1].

Or, parmi ces dons celui de Sagesse est le principe formel et immédiat de la contemplation. Donc, l'âme peut mériter *de condigno* une augmentation du principe formel de la contemplation. Alors, il ne manque plus à la mise en activité que la grâce actuelle correspondante. Or, Dieu meut, d'ordinaire, les âmes, à moins qu'elles n'y mettent obstacle, par son secours actuel d'après le degré de leurs habitudes infuses.

On doit donc conclure que, si l'âme est bien disposée et constante à la demander humblement, elle obtiendra cette grâce actuelle nécessaire à l'exercice actuel de la contemplation.

Sans doute, cette grâce actuelle ne peut pas être méritée *de condigno,* c'est-à-dire *ex justitia,* mais elle peut être méritée *de congruo proprement dit* qui consiste, dit Billuart, *in jure amicabili secundum leges amicitiae*[2]. Bien plus, il semble exact de dire que cette grâce actuelle nécessaire à la contemplation, peut être obtenue plus sûrement que la grâce de la persévérance finale, qui ne peut être méritée

1. Saint Thomas, II, II, q. 24, a. 7.
2. *Comm, in* S. Th., I, II, q. 114, a. 9.

que *de congruo improprement dit,* fondé *in liberalitate et benignitate Dei*[1].

Or, nous sommes sûrs d'obtenir cette dernière par la prière constante et nous avons l'obligation de l'espérer. On peut donc, à plus forte raison, semble-t-il, espérer d'obtenir la grâce actuelle nécessaire à la contemplation, si, d'autre part, on n'y met pas d'obstacle[2].

En pratique l'âme doit donc non seulement espérer cette grâce et la demander, elle doit se mettre dans la disposition requise pour que Dieu puisse la lui faire. Cette disposition est une volonté sincère et constante de pratiquer le détachement universel.

QUESTION II

A QUELS SIGNES RECONNAITRE PRATIQUEMENT LA CONTEMPLATION?

Il y a plusieurs signes auxquels un directeur expé-

1. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et Contemplation,* chap, v, a. iv, note.

2. S'il en est ainsi, comment expliquer que les âmes contemplatives sont relativement rares ?

Plusieurs sont détournées de la contemplation par l'ignorance ou les préjugés qui régnent autour d'eux. Beaucoup d'autres avancent avec peine ou s'arrêtent entièrement, à cause de leurs attaches volontaires : activité naturelle, désirs humains, commodités, retours d'amour-propre, sensualité, etc.

Mais il arrive aussi que certaines âmes sont dans la contemplation, sans le savoir, ou sans songer à s'expliquer à leur directeur.

Chez d'autres, la grâce de la contemplation bien que réelle, apparaît moins clairement parce que chez eux les dons de l'action : conseil, piété, force et crainte prédominent sur les dons de l'oraison proprement dite : sagesse, intelligence et science.

Enfin, dans quelques âmes, le don de la contemplation reste voilé par suite de certains défauts de caractère que Dieu leur laisse pour les tenir dans l'humilité et la défiance d'elles-mêmes.

rimenté peut reconnaître pratiquement si une âme est favorisée de la contemplation. Mais, tous ces signes ne se produisent pas nécessairement dans chaque âme et ne doivent pas non plus s'y rencontrer à la fois. Énumérons-en quelques-uns.

I. — Le premier signe est un contact intime et suave avec Dieu ressenti par l'âme, au moins parfois, au plus profond d'elle-même. Cette union délicieuse avec Dieu est si caractéristique que l'âme qui en est gratifiée, même en passant, en garde une profonde impression et la distingue facilement des consolations spirituelles ordinaires. Ce contact intime de l'âme avec Dieu a sa base dans la divine charité qui unit l'âme à Dieu, d'une manière immédiate [1]. De cette union immédiate jaillit la joie spirituelle que l'âme ressent au contact de Dieu [2].

Il est important de remarquer que par la charité, l'âme atteint Dieu d'*une manière immédiate,* sans intermédiaire. C'est là ce qui fait sa supériorité sur la foi qui atteint Dieu seulement à distance et d'une manière médiate [3].

1. Saint Thomas, I, II, II, q. 27, a. 4 ad 3. Caritas est quae diligendo, animam immediate Deo conjungit, spirituali vinculo unionis.

2. S. Th., II, II, q. 28, a. 1. Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur a caritate causatur. Cf. ib. I, q. 43, a. 3, ad 1.

3. Jean de Saint-Thomas (*Cursus Theol.,* De Donis, *Disp.* 18, a. 4, n. 14) dit : Divus Thomas, I, II, q. 66, a. 6 et II, II, q. 23, a. 6, ostendit caritatem esse excellentiorem fide quia fides sua obscuritate attingit Deum secundum quamdam distantiam ab ipso quatenus fides est de non visis, caritas autem Deum attingit immediate in se, se uniens ei quod occultatur a fide. — La raison en est que la connaissance ici-bas s'accomplit en nous par la représentation en nous de l'objet connu, tandis que l'amour se porte vers l'objet aimé en lui-même. Cf. S. Th., I, q. 82, a. 2.

Ainsi s'explique comment l'âme unie immédiatement à Dieu par la Charité, puisse le sentir spirituellement, le goûter sans l'illumination préalable de l'intelligence. Bien plus, cette union immédiate avec Dieu, par la Charité, suavement expérimentée par l'âme, devient une source de connaissance supérieure pour l'intelligence. Elle lui permet de concevoir du divin une idée plus haute, elle lui donne de Dieu une connaissance quasi expérimentale [1].

Ce premier signe pour discerner la contemplation est donc capital. En effet, sans être la contemplation, ce contact intime avec Dieu, ressenti délicieusement au fond de l'âme, est comme une source où s'alimente cette connaissance amoureuse infuse, qui, elle, constitue l'essence même de la contemplation.

i. Cfr. Gardeil, *La structuie de la connaissance mystique. (Revue Thomiste,* 1924, plusieurs articles). — Jean de Saint-Thomas, ib., n. 14 dit : « Licet fides, regulariter, regulet amorem et unionem ad Deum, quatenus objectum proponit, tamen ex ista unione qua tangitur ab affectu Deus immediate, eique unitur, movetur intellectus sicut a quadam experientia affectiva ad judicandum altiori medo de divinis quam illa obscuritas fidei patiatur, quia penetrat et cognoscit plus latere in rebus fidei quam fides manifestet, quia plus ibi amat et plus gustat in affectu et *ex illo plus* quod cognoscit, judicat altius de ipsis rebus divinis, innitens affectui experimentali prius quam nudo testimonio credentis cum instinctu Spiritus Sancti sic altiori modo certificantis ct moventis intellectum. »

Et... ib., n. 14. Jean de Saint-Thomas dit : « Amor et affectus, applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto et quasi experitur illud experientia affectiva juxta illud Pe. 33 : *Gustate et videte.* Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae, eique magis conveniens et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi ct hoc modo se habet amor *ut praecise movens in genere causae objectivât,* quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur ct conveniens redditur objectum...

Aussi, il semble qu'il n'y ait guère d'âmes contemplatives qui n'aient expérimenté, au moins de temps en temps, ce contact intime avec Dieu. Il est dit : « de temps en temps » : il n'est pas nécessaire, en effet, que ce goût du divin l'accompagne d'une manière constante ; il suffit que l'âme reste sous l'impression de la connaissance supérieure produite en elle par la suavité ressentie.

II. — Un deuxième signe auquel on peut reconnaître pratiquement l'état de contemplation ce sont les effets qu'elle produit dans la vie quotidienne de l'âme. Aux fruits on doit pouvoir reconnaître l'arbre.

Or, les principaux effets qu'on peut discerner dans une âme contemplative sont les suivants :

a) L'âme est dotée, d'abord, d'une *vue persistante de son extrême misère* qui engendre en elle une grande défiance de ses propres forces et de sa propre initiative.

b) D'autre part, elle est vivement impressionnée par la *bonté paternelle de Dieu* qui la supporte malgré ses défauts et qui l'aime au point de la favoriser d'une union avec lui aussi délicieuse.

c) Cette double connaissance fait naître en elle une *confiance humble et filiale,* confiance illimitée en un Dieu si patient et si bon et elle éveille en elle un besoin incessant de lui demander pardon pour ses fautes et d'obtenir de lui, par une prière incessante de nouveaux secours.

Ces effets ont un caractère primordial et l'âme,

qui ne les éprouve pas, est loin de la contemplation. La raison en est que la contemplation est une intervention directe de l'action du Saint-Esprit dans l'âme. Or, pour la faire accepter par celle-ci, il faut que Dieu la dégoûte d'abord de sa propre activité humaine en lui infusant une profonde horreur d'elle-même et, ensuite, qu'il lui découvre sa bonté infinie, afin qu'elle se laisse attirer et conduire docilement [1].

Tant que Dieu laisse à l'âme l'initiative principale de sa vie spirituelle, c'est-à-dire, tant qu'il ne l'admet pas à la contemplation, il ne lui communique pas cette vue pénétrante de son néant, ni ce besoin de s'abandonner sans réserve à sa conduite. L'âme, en effet, doit alors avoir confiance en elle-même, dans les ressources de son intelligence et de sa volonté, dans ses méthodes, ses exercices de piété, ses résolutions et ses examens de conscience, parce qu'elle doit elle-même diriger sa vie spirituelle.

Les premiers effets pratiques auxquels on peut découvrir l'état de contemplation ce sont donc : une vue pénétrante de l'absolue indigence de l'homme et de l'extrême bonté de Dieu, une défiance entière d'elle-même et une confiance absolue en

i. En règle générale Dieu n'introduit pas brusquement les âmes en pleine contemplation. Il les y prépare par une transition souvent imperceptible. Cette époque de transition, où l'activité naturelle de l'homme et l'intervention de plus en plus directe de Dieu se disputent en quelque sorte, la prédominance dans l'âme, se manifeste par différents phénomènes dont l'ensemble constitue la *Nuit des sens,* décrite par saint Jean de la Croix *(Nuit obscure,* !.. 1, chap, vin-ix. *Montée du Carmel,* L. II, chap, xiii-xv.

J'ai décrit plus haut les différents phénomènes de cette *Oraison intermédiaire,* L. III, P. I, chap. 11.

Dieu, une tendance incessante à implorer Dieu et aussi à lui demander pardon.

III. — Cette triple disposition crée, à la longue et insensiblement, une *grande intimité,* une sympathie profonde, *une espèce d'affinité entre Dieu et l'âme,* entre celle qui *n'est pas* et Celui qui est, entre celle qui est essentiellement indigence et *potentialitas* et Dieu, qui est le Tout, l'infini, *X'Actus purus,* la source intarissable de tout bien qui ne demande qu'à remplir l'abîme sans fond de l'humaine misère.

L'âme contemplative un peu avancée dans sa vie d'union, commence à ressentir un besoin indéfini d'intimité avec son Dieu, son Père bien-aimé, d'abandon entier à sa conduite paternelle, de simplification de ses rapports avec lui.

Ses relations avec Dieu sont imprégnées, sans doute, d'un immense respect mais aussi d'une grande et filiale confiance. L'âme, nonobstant son infini néant, se sent à sa place près de son Dieu comme l'enfant près de ses parents ; le commerce intime et mystérieux qu'elle a avec lui, lui est devenu comme naturel, *propter aliquam connaturalitatem,* dit saint Thomas[1], grâce à la Divine Charité qui élève l'âme *en quelque sorte, au niveau même de Dieu.*

IV. — A ces trois premières manifestations de l'état contemplatif, ajoutons, pour être complet, certains autres signes mais, déjà moins fréquents[1].

1. I, II, q. 45. — Dieu et l'âme, dit Mgr L. Paulot *[Vie spirituelle,* **oct. 1929), sont établis de quelque façon sur le même palier, comme Moïse parlait sous la tente** *sicut amicus ad amicum.*

et qui ne doivent pas nécessairement se rencontrer dans toutes les âmes contemplatives.

Tels sont la quiétude, le sommeil spirituel, la langueur d'amour, la jubilation, la blessure d'amour, les larmes, etc.

Telles sont aussi certaines peines intérieures plus intenses, les ténèbres, les mouvements apparents de haine et de désespoir et d'autres souffrances intimes de l'âme accompagnant fréquemment la nuit de l'esprit [1].

QUESTION III

QUE DOIT FAIRE L'AME FAVORISÉE DE LA CONTEMPLATION ?

I. — Son premier devoir est de consulter son directeur. Il arrive fréquemment que certaines âmes, lasses du combat des vertus ou mues par un secret instinct d'orgueil, se suggestionnent et estiment qu'elles ont parcouru le chemin de la vie spirituelle ordinaire et que, dorénavant, le Saint-Esprit va les emporter dans les hautes régions de la contemplation [2]. Cette illusion est

1. Dieu favorise aussi certaines âmes contemplatives de dons miraculeux qui, par là même qu'ils sont miraculeux, ne sont pas nécessaires à la contemplation, même la plus élevée. Tels sont p. e. la connaissance qui se fait à la manière des anges, sans intermédiaire aucun des sens, les visions, les paroles surnaturelles, les révélations, la ligature complète des sens. Cfr. supra art. VI.

2. Saint Alphonse, si expérimenté dans la conduite des âmes, semble redouter extrêmement cette illusion. Dans son *Homo Apostolicus,* après avoir accordé avec saint Jean de la Croix et d'autres que ces grâces surnaturelles conformes à la foi peuvent être demandées humblement et désirées, il oppose une restriction : « Cela s'entend des âmes déjà favorisées de pareilles faveurs. » Il redoutait pour les autres l'illusion. Que cette prudence du saint nous apprenne à soumettre notre âme au contrôle d'un directeur expérimenté ! Alors l'illusion n'est plus à craindre. D'ailleurs la condition que pose saint Alphonse est presque

très funeste et, plus que partout ailleurs, il est nécessaire d'user de prudence.

Le signe que l'âme va être conduite momentanément ou pendant un certain temps par les inspirations du Saint-Esprit, c'est précisément la soudaineté de cette action divine. Elle est imprévue, parce qu'elle ne dépend pas de nos calculs, ni généralement de notre préparation prochaine. Tel jour, on se sera soigneusement disposé à faire une bonne méditation et l'âme restera aride. Pendant la journée, au contraire, au milieu des occupations, au milieu d'une récréation bruyante, on se sentira impressionné par la présence de Dieu, par le souvenir de sa bonté. D'autres fois, jouissant de Dieu pendant l'oraison, on se retrouvera subitement abandonné à ses seules forces, sans avoir rien fait pour causer ce retrait subit de la grâce.

Ce caractère de spontanéité, de gratuité est la marque de l'action divine ; sans cela, à force de vigilance, d'efforts persévérants, de travail, d'intelligence et d'imagination, on pourrait se procurer à soi-même ces délicieux moments, comme on parvenait autrefois, dans la voie ordinaire, à augmenter graduellement dans son âme la ferveur sensible de la dévotion.

II. — Si l'on a acquis la certitude de marcher habituellement dans cette voie, un devoir essentiel s'impose : celui de laisser agir le Saint-Esprit et de suivre son action au lieu de la diriger ou de la prévenir, d'être plutôt passif qu'actif[1]. Ce changement subit dans la vie spirituelle ne se fait pas toujours facilement.ï*.

toujours réalisée chez les âmes ferventes, car il est rare d'en trouver qui n'aient pas été d'une manière transitoire le sujet de l'action du Saint-Esprit. Cette affirmation est confirmée par ce que dit saint Thomas de la nécessité de cette intervention dans les circonstances difficiles de la vie.

i. Être passif ne signifie pas que l'âme en ce moment-là n'agit pas, mais que le rôle principal appartient à Dieu (cfr. *supra* saint Thomas). Cela signifie, en outre, que l'âme ne doit plus recourir à ses propres industries, pour exciter en elle les bons sentiments. C'est dans ce

L'âme, qui a marché vaillamment à la conquête des vertus, se trouve bien des fois embarrassée en face de cette abondance de nouvelles faveurs si subitement départies par le Saint-Esprit. Elle a appris à être active, à s'appuyer sur elle-même, à exploiter les ressources de son intelligence, de ses émotions sensibles, de son imagination, et, voilà que tout à coup les dons du Saint-Esprit viennent bouleverser son plan de campagne. Elle était maîtresse jusqu'ici et faisait marcher ses troupes à la victoire, et voilà que, subitement, intervient puissamment Dieu lui-même pour achever la conquête de la perfection.

On doit donc se laisser conduire docilement par la divine Sagesse, recevoir les divines impressions sans

sens restreint qu'il convient de prendre ces paroles de saint Alphonse, *Homo Apostolicus,* loc. cit., n. 6, etc. : *Anima tantum patitur et recipit in se dona quae in divina gratia sibi infunduntur absque eo quod aliquid operetur.* Saint Alphonse ajoute, en effet, lui-même à l'instant : *ipsa lux et divinus amor quo tunc tota impletur, reddunt eam suaviter* attentam *ad contemplandum Dei sui bonitatem...*

Il en est de même d'un passage analogue, n. *y : Quando anima pervenit ad statum passivum contemplationis, tunc anima etsi non mereatur, quia eo tempore non operatur sed tantum patitur, nihilominus acquirit magnum vigorem,* etc... Saint Alphonse continue, en effet : *Recte concludit Segneri, quod quando Deus loquitur et operatur, oportet ut anima taceat et cesset a suis operationibus, nihil aliud ponendo ex parte sua circa principium, quam* attentionem quamdam amoris *ad diversas operationes.* Or, cette attention amoureuse est une action de l'âme, une action continuée et d'autant plus intense qu'elle est faite sous l'influence même du Saint-Esprit.

Et plus loin, parlant de la *recollectio supernaturalis,* il affirme, en même temps, que l'âme favorisée est *in statu passivo* et que *in hoc statu non est cogenda anima ad suspendendum tranquillum eum* discursum *quem forte ei lux suaviter insinuaret ;* et quelques lignes plus bas : *sinat se dirigi a Deo ad considerandas res Ulas, illosque* actus *faciendos, ad quos se magis a Deo ferri cognoscit ; item* à la fin du η. 14, au sujet de l'oraison, qu'il appelle *quies.*

Ce que dit saint Alphonse du mérite : *anima etsi non mereatur quia eo tempore non operatur,* s'entend de la même façon. Elle ne mérite pas, comme elle l'a fait jusqu'ici, en posant ses actes habituels, mais elle mérite d'une manière bien supérieure, puisqu'elle a *attentionem amoris ad divinas operationes ; illos actus facit ad quos se magis a Deo ferri cognoscit.*

contrarier l'action divine par une intervention inopportune.

Supposons, par exemple, que l'âme se trouve, pendant l'oraison, doucement et subitement attirée par la considération de la bonté divine et que cette pensée la tienne délicieusement unie à Dieu, sans qu'aucune idée particulière ne la frappe : elle doit se garder d'appeler au secours l'intelligence et l'imagination pour suggérer les scènes émouvantes de la Passion de Jésus. De même, quand la douce étreinte de l'âme par Dieu a cessé, elle ne doit pas s'épuiser en efforts pour rappeler ces délicieux moments. Il n'en est plus temps. L'action de Dieu est subite et transitoire ; elle vient, elle s'en va quand on y pense le moins ; vouloir la hâter, ou la retenir, ou la rappeler quand elle est passée, c'est vouloir tenter l'impossible : le rôle de l'âme favorisée consiste à recevoir ce que Dieu donne, quand et comme il le donne, à en profiter, à remercier Dieu et à s'en remettre à lui de tout le reste.

III. — Il est, dans la vie spirituelle, des moments de purification intérieure, de crainte, de tremblement devant l'infinie majesté de Dieu 1. Il semble à l'âme que tout est perdu, qu'elle est abandonnée de Dieu, qu'elle est damnée. Dans cet état, qui est un effet du don de crainte, l'âme doit se contenter de subir, de souffrir en patience. Rien ne sert alors de se débattre sous la main toute-puissante de Dieu, de vouloir, à force d'efforts personnels, d'examens, de pratiques, sortir de ce douloureux état. Si l'âme veut abréger la durée de cette épreuve, il faut qu'elle se laisse tranquillement crucifier. Toute son occupation intérieure doit se borner à s'abandonner amoureusement entre les mains de Dieu, à demander constamment pardon des fautes qui lui échappent et à se maintenir dans un état de supplication intérieure devant Dieu.i.

i. Cfr. plus haut Art. V. Les épreuves de la vie contemplative.

37° LA VOIE

Se laisser façonner par Dieu, être plutôt passive qu'active, tel est le rôle que l'âme a désormais à remplir dans sa vie spirituelle aussi longtemps que le Saint-Esprit se fait son guide. Mais parfois cette action divine s'interrompt, et l'âme retombe plus ou moins complètement et plus ou moins longtemps dans la voie pénible des vertus. Dans ce cas, l'âme doit montrer à Dieu sa fidélité, reprendre courageusement le rude chemin de l'oraison ordinaire, s'aider de méthodes, s'appliquer, à force de résolutions, à la pratique de la vertu, attendre enfin en patience que le Saint-Esprit fasse de nouveau ressentir sa douce présence et luire sa divine lumière.

DEUXIÈME PARTIE

L'ACTION[1]

PRÉLIMINAIRES — LES TROIS ÉTAPES

I. — La fin dernière de la vie spirituelle est la divine Charité embrassant la volonté et animant toute la vie du chrétien. La première partie de ce magnifique idéal est atteinte par la vie d'oraison. La volonté adhère délicieusement par l'amour à ce Dieu que lui a montré la foi et dont l'espérance lui fait entrevoir la possession. Il reste à réaliser une seconde partie de ce sublime programme. La volonté, enthousiasmée par son idéal, doit entraîner à sa poursuite toutes les autres facultés ; embrasée par la divine Charité, elle doit la faire pénétrer dans toutes les actions de la vie ordinaire.

Comment allons-nous procéder pour sanctifier notre vie d'action ? La réponse découle tout entière des principes posés jusqu'ici.

IL — La fin à atteindre détermine la nature desi.

i. S. Al ph., *Œuvres ascit.,* t. X-XI et *passim.* —· S. Th., 2, 2, q. 183, a. 4. — S. Fr. de Sales, *Introduction à la vie dévote,* p. I, ch. iv. — Saint Ignace, *Exercices spirituels.* — Suarez, *De Religione,* I, L. c. χιπ Ribet, *Ascii, chrit.,* ch. vi.

moyens à adopter. Cette vérité nous a déjà tracé la première partie de la voie qui mène à la sainteté, elle nous guidera de même dans la suite.

Pour avoir une idée complète des obligations qui nous incombent dans le domaine de l'action, nous devons nous rendre compte des étapes qu'il y a à parcourir et de la manière dont nous marcherons dans chacune d'elles sûrement et rapidement vers notre but.

L'une de ces étapes, ce sera l'union avec Dieu. Elle est la première à être désirée ; elle sera la dernière à être réalisée : *prima, in intentione, ultima, in executions.*

III. — Cette étape s'appelle la *vie unitive.* Elle est l'union de tout l'homme avec Dieu par la divine Charité, la réalisation du rêve suprême de notre vie, l'heureux couronnement d'une existence laborieuse.

Ce repos en Dieu, cette union douce et facile de tout l'homme avec son Dieu par la Charité, n'a pu s'opérer sans que toutes les facultés naturelles et surnaturelles eussent acquis la constante facilité de poser leurs actes. S'il y a intermittence, l'union constante avec Dieu n'existe pas, ni non plus le doux repos en lui. Le premier travail qui s'impose donc, avant de prétendre mener la vie unitive, est d'acquérir péniblement de constantes facilités, des habitudes vertueuses, en d'autres termes, des vertus solides. Cette étape est appelée la *vie illuminative.*

La pratique positive des vertus suppose, à son tour, un travail préliminaire. Notre nature n'est pas droite, les facultés naturelles et les habitudes sur-

naturelles infuses rencontrent en elles des obstacles à leur libre exercice : l'inertie, et bien souvent, une résistance positive. Vaincre ses ennemis, les empêcher de nuire, voilà le but des efforts de l'homme dans cette nouvelle étape : la *vie -purgative.*

IV. — *Vies purgative, illuminative, unitive,* telles sont les trois étapes à parcourir. Dans la dernière, *la volonté* se repose en Dieu. Mais d'abord l'*intelligence* doit être éclairée sur Dieu dans la vie illuminative. A leur tour, pour poser librement leurs actes, l'intelligence et la volonté, qui sont des facultés supérieures, exigent une purification préalable des *facultés inférieures.* D'elles, en effet, dépend l'exercice de leur activité.

La vie purgative regarde les *commençants,* dont la *foi* doit être éclairée par la fréquente *méditation* des grandes vérités et des mystères de notre sainte Religion. La vie illuminative appartient à *ceux qui progressent* et qui, appuyés sur *Yespérance* chrétienne, aspirent, par de pieuses *affections,* à étreindre l'objet de leur amour. La vie unitive est le privilège des *parfaits,* unis à Dieu par *Yamour* et le *contemplant* sans cesse au milieu même de leur activité.

Tant que les âmes avancent par la voie ordinaire, elles gardent une préférence marquée pour le combat spirituel, pour *la lutte contre les défauts,* propre à la vie purgative. Celles que Dieu fait entrer dans la voie intermédiaire, les attirant par moments par les lumières de la contemplation, s'efforcent de parvenir à cette union par *Yacquisition positive d'habitudes vertueuses.* Celles, enfin, que Dieu favorise

habituellement des grâces de l'oraison infuse, *s'attachent étroitement* à lui par l'amour et trouvent dans cette divine Charité la pureté de leur cœur et la pratique ininterrompue de toutes les vertus.

V. — Ces trois étapes ne sont pas mathématiquement délimitées ; la vie *purgative* se poursuit dans la vie illuminative et la vie unitive. Il reste toujours des fautes à expier, des tendances mauvaises à réprimer, des mortifications à exercer. La vie *illuminative,* l'acquisition d'habitudes vertueuses, commence dans la vie purgative et se consomme dans la vie unitive. La vie *unitive* repose sur les deux autres, elle présuppose la victoire sur les passions et la pratique des vertus.

Les trois vies ne sont que trois aspects différents du perfectionnement harmonieux et intégral de nos facultés naturelles et surnaturelles, qui nous fait atteindre l'idéal ; elles ne sont que des formes de la divine Charité, qui les anime et leur donne la fécondité.

CHAPITRE I

LA VIE PURGATIVE[1]

ART. I. — NATURE ET DIVISION DU PÉCHÉ

I. — PÉCHÉ ORIGINEL ET PÉCHÉ PERSONNEL

Le péché *originel* est le péché de désobéissance commis par nos premiers parents et qui, à moins d'un privilège spécial accordé seulement à la Mère de Dieu, infecte tous leurs descendants.

Il est effacé par le Baptême.

Le péché *personnel* est la faute de l'homme transgressant librement un ordre de Dieu.

II. — PÉCHÉ PERSONNEL : MORTEL ET VÉNIEL

a) 1° Le péché mortel est la transgression volontaire d'un ordre de Dieu en matière grave.

Pour être mortel, le péché requiert trois conditions : la transgression en matière grave avec pleine advertance du côté de l'intelligence et entière liberté du côté de la volonté.

1. **Saint** Alphonse, *Œuvres ascit.,* **t. I, ch. vu, vin, x. — Saint Jean** de la Croix, *Œuvres,* **t. II-ПI.** *La montie du Carmel.* — **S.** Thom., **I, 2› Çl· 7I-73» 9› 85-89. — S.** Ignace, *Exercices spir.,* **i'' Sein., Ie Exercice. — Anton.** A Spiritu **S.,** *Directorium mysticum,* **Disp. I, sect. III. — Alvarez** de Paz, **t. II, P. I,** *De abjectione peccatorum.*

2° *Laideur* du péché mortel.

Il est une *injure* infinie infligée à un Dieu par un être de néant.

Il est une *injustice* flagrante. Par le péché, la créature refuse à son Créateur l'obéissance à laquelle celui-ci a un droit souverain.

Il est une noire *ingratitude* d'une créature comblée de bienfaits envers un Dieu qui l'a créée, l'a rachetée par sa propre mort et préparait à sa fidélité une récompense éternelle.

3° *Conséquences.*

Le péché mortel produit instantanément le retrait de Dieu ; le Saint-Esprit n'habite plus en l'âme, et avec lui s'est retirée la grâce· sanctifiante, la divine Charité et tout son cortège des vertus infuses. Il reste, certes, encore quelques fragments de vertu, quelques vestiges de foi et d'espérance, mais désormais sans valeur pour la perfection, puisque la divine Charité a disparu. C'est bien la mort spirituelle avec la dissociation complète des éléments qui constituaient la vie chrétienne.

L'élément naturel lui-même n'a pas joui de l'immunité dans ce fatal renversement. La volonté, jadis la reine des autres facultés, s'est dégradée, elle a abdiqué son sceptre soit en faveur de l'esprit dominé par l'orgueil, soit, plus souvent, au profit des sens livrés à la passion. De son plein gré, elle a introduit le désordre dans l'âme et elle s'en est rendue la victime et l'esclave. Elle a donc laissé dans ces ruines une grande partie de sa vigueur et elle rencontrera, à l'avenir, de rudes difficultés pour faire rentrer

sous sa domination les puissances appelées à lui obéir. Par un seul acte de consentement elle a changé l'orientation de toute sa vie humaine, puisque admettre le péché mortel n'est rien moins que répudier sa fin dernière, qui est Dieu, pour se choisir un autre idéal.

b) Péché véniel [1]

1° *Notion.* Le péché véniel est la transgression d'un ordre de Dieu en matière légère ou en matière grave, mais sans une pleine connaissance ou une pleine liberté.

Le péché véniel est semi-volontaire quand la connaissance du mal ou bien la liberté de le commettre ne sont pas entières.

2° *Malice.* Par le péché mortel, le pécheur renonce à Dieu pour placer sa fin dernière dans une créature quelconque — *aversio a Deo.*

Par le péché véniel, le pécheur se tourne vers la créature sans renoncer à Dieu, Fin dernière — *conversio ad creaturam.*

Le péché véniel est une perturbation de l'Ordre établi par Dieu. Il est une injure à un Dieu infini, une contravention à sa souveraine volonté, un déplaisir causé sciemment à un Dieu infiniment bon, un mal immensément plus grand que tous les maux temporels réunis puisqu'il est le mal fait à un Dieu. Après le péché mortel, c'est le mal le plus grand et le mal unique.

1. S. Alph., *Œuvres ascétiques,* t. X, ch. v.

3° *Châtiment.*

Le péché véniel a été souvent puni dès cette vie par des malheurs visibles dont l'Écriture Sainte rapporte quelques exemples[1].

Son châtiment ici-bas est souvent invisible ; diminution de la grâce, chutes plus graves, maladies, contretemps. Son châtiment après la mort, c'est le Purgatoire.

Mais l'âme peut expier ces fautes vénielles ici-bas par ses pénitences, ses actes d'amour et de contrition et la réception digne des Sacrements.

III. — ÉTAT DE PÉCHÉ MORTEL OU PÉCHÉ MORTEL HABITUEL ET ÉTAT DE PÉCHÉ VÉNIEL OU TIÉDEUR

a) Péché mortel habituel.

La rechute dans le même péché mortel, quand elle devient fréquente engendre l'habitude. Le péché enfonce alors de profondes racines dans les puissances spirituelles de l'âme et jusque dans ses facultés sensibles.

L'homme devient alors le véritable esclave de ses passions : sensualité, luxure, avarice, envie et orgueil.

La guérison complète de ces maladies spirituelles est très difficile et très rare. C'est la Théologie Morale qui en indique les remèdes.

b) Péché véniel habituel — tiédeur[2].

Cette maladie est surtout nuisible aux âmes qui

1. Num. 15, 32 ; Gen. 19, 17 ; Num, 12. 1.
2. Sainte Thérèse, *Chemin de la Perfection,* ch. xh.

s'appliquent ou devraient s'appliquer à la perfection [1].

1. Notion.

La tiédeur est l'état d'une âme qui commet habituellement le péché véniel sans chercher à s'en repentir.

Elle est donc une opposition habituelle et voulue à Dieu dans les choses qui n'atteignent pas le péché mortel et ne méritent pas l'enfer.

La tiédeur est une maladie de l'âme ; elle est une phtisie spirituelle qui mine lentement, d'une manière imperceptible mais fatalement, l'organisme humain.

Elle est une paralysie qui s'empare successivement de l'intelligence, de la volonté, du cœur et enfin de toute l'activité spirituelle de l'âme.

L'*intelligence* ne comprend plus les choses de Dieu, la *volonté* n'a plus d'énergie pour réagir contre l'esprit naturel, le *cœur* devient indifférent à l'amour de Dieu et aux bienfaits qu'elle en a reçus, la *prière* devient rare et faible.

2. Conséquences de la tiédeur.

i. — L'âme *n'atteindra plus la perfection spirituelle* à moins qu'elle ne parvienne à secouer sa torpeur.

Pour être mené à bonne fin, le travail de la perfection requiert des grâces spéciales. Or, Dieu n'accorde généreusement ses grâces qu'à ceux qui les lui demandent avec insistance. Or, l'âme tiède ne prie pas ou prie avec négligence.

I. S. Alph., *Œuvres ascétiques,* t. X, ch. vi.

Dieu réserve ses grâces exquises, nécessaires à la perfection, aux âmes qui lui montrent leur fidélité ; à celles qui sont indélicates dans leurs rapports avec lui en l'offensant sans cesse, il ne donne que les grâces strictement nécessaires.

II. — L'âme tiède, tant qu'elle reste dans cet état, ne peut plus avoir *Yassurance de faire son salut.*

Les péchés véniels nombreux et volontairement gardés dans l'âme ouvrent la voie au péché mortel. La grâce de résister aux tentations diminue, l'horreur pour le péché mortel disparaît, la prière se fait de plus en plus rare.

D'après la Théologie, le juste ne peut persévérer longtemps dans l'état de grâce sans un secours spécial de Dieu. Or, ce secours spécial ne sera pas ordinairement accordé à l'âme tiède. Donc elle finira par tomber dans le péché mortel, puis dans l'habitude du péché mortel et exposera son salut à un très grand danger.

III. — L'âme tiède, si même elle évite le péché mortel ou du moins l'enfer, aura un compte rigoureux à régler et des dettes considérables à solder dans l'autre monde.

Le propre de l'âme tiède est de négliger les fautes vénielles. Elle n'en a pas de vrai repentir et si elle les accuse en confession, c'est machinalement et sans les rétracter par une volonté sincère. Donc l'absolution n'atteint pas ces péchés véniels et ceux-ci s'accumulent sans cesse jusqu'au moment de la mort. L'âme aura-t-elle alors le courage ou simple-

iin til 1.l pensée de briser en une fois et sincèrement toutes les chaînes qu'elle s'est forgées pendant des .mines ou entrera-t-elle dans l'éternité chargée du fardeau de milliers de péchés véniels.

IV. — *Péchés capitaux.*

On appelle péchés capitaux ceux qui donnent lieu à plusieurs autres péchés ou parce qu'ils en sont la cause ou parce qu'ils en donnent l'occasion.

Ces péchés capitaux sont : l'orgueil, l'avarice, l'intempérance, la luxure, l'envie, la colère, la paresse.

Ce sont des défauts dominants auxquels, dans la lutte contre le péché, l'ascèse chrétienne doit prêter une attention spéciale.

ART. II. ---- LA LUTTE CONTRE LE PÉCHÉ

I. — NÉCESSITÉ DE CETTE LUTTE

Le mal, le seul mal dans ce monde, c'est le péché. Il est le mal de Dieu. Dieu doit le châtier à moins que la volonté créée ne le rétracte par une sincère contrition.

D'autre part, dans sa haine irréconciliable envers Dieu qui a puni sa révolte, l'ange tombé ne cessera d'exciter les hommes à l'offense de Dieu.

Cette lutte entre Jésus-Christ et l'ange tombé continuera jusqu'à la fin du monde. C'est le Christ, le Maître Souverain qui la permet pour sa gloire et la sanctification des âmes, c'est aussi lui qui en marquera la fin en refoulant dans l'enfer, par un acte de sa volonté toute puissante, Satan et les anges rebelles.

Cette lutte se poursuit dans toute l'Église et sur tous les terrains à la fois. Elle se poursuit aussi dans chaque âme, à chaque instant et dans chaque détail de la vie.

C'est la lutte contre le péché.

L'enjeu de cette lutte, ce sont les âmes. Appartiendront-elles à Celui qui les a créées et rachetées ou lui seront-elles arrachées par le péché mortel ? Les milliers d'actions que poseront ces âmes pendant une longue vie, glorifieront-elles Dieu le Maître Souverain, le Rédempteur aimant ou seront-elles une révolte quasi permanente d'une créature de néant contre son Créateur, ou peut-être même un enchaînement de blasphèmes contre le Tout-Puissant.

Les âmes qui prennent part à cette lutte — et aucune ne peut s'y soustraire, — décideront elles-mêmes, aidées par la grâce, de l'issue du combat.

Le ciel et l'enfer sont les témoins de cette lutte. Ils en suivent avec une sorte d'anxiété toutes les péripéties. Le démon multiplie ses efforts pour décourager et faire tomber le combattant, Jésus-Christ et la Divine Mère l'assistent, l'encouragent et lui prêtent d'autant plus de force et de grâces qu'il en demande davantage avec une humble et persévérante confiance.

II. — COMMENT MENER LA LUTTE?

L'homme qui commence le travail de sa perfection et par conséquent la lutte contre le péché doit combattre.

I. — *Avec courage.* Il doit se faire une volonté

décidée à triompher de tous les obstacles. Le *respect humain* le guette à chaque pas, il le méprisera en se «lisant qu'il faut servir Dieu avant les hommes, qu'il faut sauver son âme à tout prix. *Le plaisir, la séduction du péché,* il le foulera aux pieds comme une chose vile et méprisable, indigne d'un chrétien, enfant d'un Dieu mort sur la croix. Le *mauvais exemple,* les *maximes pernicieuses,* il les dédaignera en fixant les yeux sur les milliers de martyrs qui ont préféré mourir que de sacrifier aux idoles !

2. *Avec persévérance.* — Celui qui aura persévéré, celui-là sera sauvé.

Ici-bas la perfection consiste dans la lutte, dans la tendance persévérante vers le but.

En temps de guerre, personne ne fait un grief au soldat d'être blessé. Celui-là seul est déshonoré qui déserte le combat.

La victoire est réservée à celui qui, après chaque défaite, se redresse pour continuer la lutte. L'issue n'est jamais douteuse pour l'âme qui se relève toujours et continue à combattre appuyée sur son Chef, Jésus-Christ.

30 —*Avec humilité.* L'âme doit se garder d'exagérer ses propres forces. Dans le combat contre la nature corrompue, les pièges du monde et les attaques du démon, elle n'a, d'elle-même, aucune force. Toutes les armes doivent lui être prêtées, même la simple volonté de résister au mal. Mais de ces armes elle doit se servir vaillamment.

Elle doit donc fuir avec soin toute *occasion de péché.* Elle doit mener une *vie occupée,* s'imposer un

travail constant, absorbant afin de prévenir jusqu'aux pensées mauvaises.

Elle doit *méditer les grandes vérités.* Saint Alphonse dit explicitement que certaines tentations séduisantes, par exemple contre la pureté ne peuvent être vaincues que par la pensée vive et constante des tourments de l'enfer.

Elle doit s'astreindre chaque jour à quelques exercices de piété, user enfin avec diligence des moyens fournis par la Sainte Église, la communion fréquente, la confession répétée surtout après la chute et la prière continuelle.

Que ne ferait pas pour échapper à la mort celui qui se verrait menacé de toutes parts par ses ennemis ! Quels efforts ne devrait pas s'imposer une âme immortelle, toujours en danger de périr éternellement !

III. — COMMENT SURVEILLER LE COMBAT — L'EXAMEN[1]

Comme l'homme de négoce tient un compte exact de ses recettes et de ses dépenses, ainsi l'âme soucieuse de mener à bonne fin le travail de sa perfection, surveille avec soin les mouvements de son âme, tenant compte des pertes subies, c'est-à-dire des fautes commises et des gains réalisés, c'est-à-dire, des victoires remportées sur elle-même.

Cette surveillance s'appelle *examen de conscience.*

Tous les auteurs sont d'accord pour en reconnaître la nécessité sans s'accorder toutefois sur lai.

i. **Saint Ignace**, *Exercices spirituels.*

méthode à employer ou le temps à y consacrer.

i° Saint Ignace de Loyola considère l'examen comme le pivot de son système spirituel. Il le propose dès le début de ses Exercices spirituels, le prescrit trois fois par jour, conseille d'écrire ses fautes et va jusqu'à détailler la forme qu'aura la feuille destinée à recevoir ces notes.

L'expérience montre que beaucoup d'âmes même bien intentionnées et ferventes ne sauraient s'astreindre à une méthode aussi fixe d'examen qui suppose une gymnastique spéciale de l'attention.

Saint François de Sales[1] dit : Cet examen, quand il est fait avec anxiété et perplexité n'est qu'une perte de temps... L'esprit se lasse à cet examen si grand et continuel et quand le point de l'exécution arrive, il n'en peut plus.

Et Francis Vincent[2] note : « On voit que l'évêque de Genève n'a pas une sympathie très vive pour l'examen de conscience dans sa forme antique et ignatienne, pour l'examen conçu comme un exercice médicinal et de comptabilité minutieuse. Et cela est d'autant plus remarquable, qu'il avait dû pratiquer cet examen dans sa jeunesse au collège de Clermont. »

2° *Saint François de Sales* n'abolit pas cependant

1. S. Fr. de Sales, *Lettre à la Soeur de Soulfour,* t. XII, p. 167 suiv. — Francis Vincent, *Esprit de saint Fr. de Sales, Directeur d'âmes.* — Keusch, C. SS. R., *Die Aszetik des H. Alfons Maria von Liguori.* II Teii, IV Abschnitt, § 2, s. 219, 3e Aufl. — Ubald «l'Alençon, *L'âme franciscaine.*
2. L. c., p. 370.

tout examen. Il l'accepte au contraire, mais il le veut souple, plutôt global que détaillé.

Il conseille à la baronne de Chantal de ne consacrer que quelques minutes à l'examen. « Au soir, dit-il, demi-quart d'heure pour l'examen et la recommandation [1] »

Saint Alphonse n'était pas non plus favorable à un examen long et détaillé. Il n'accordait à l'examen qu'une importance secondaire [2]. Qu'on jette un coup d'œil, dit-il, sur le défaut dominant et qu'on fasse brièvement l'acte de contrition.

A ses religieux, il prescrit un examen particulier avant midi et un examen général à la fin de la journée, mais ces deux examens sont courts.

Le point capital pour ces deux saints Docteurs, c'était de fixer l'attention de l'âme non tant sur elle-même et ses misères que sur l'amour de Dieu, sa perfection, sa bonté, sa miséricorde. Il leur semblait que l'amour ardent était plus efficace pour empêcher l'âme de faire de la peine à Dieu que la vue minutieuse, ininterrompue des faiblesses de l'homme.

Les âmes qui sont libres de choisir, peuvent donc sans inconvénient s'attacher à l'une ou l'autre de ces méthodes, suivant leur attrait, mais toutes doivent se souvenir que tout examen sera inefficace si l'âme ne vit pas recueillie. Celui qui reste habituellement en la présence de Dieu, remarque à l'instant ses moindres fautes. Il n'attend pas l'examen ou la confession pour en demander pardon.

1. *Lettre à la baronne de Chantal,* t. XIII, p. 138.
2. Keusch, l. c., S. 219-220. — S. Alph., *La véritable Épouse.* c. XXIV.

ART. III. — LA RÉSISTANCE AUX TENTATIONS[1]

I. — NOTION DE LA TENTATION

a) En général, *la tentation est une proposition faite par l'intelligence à la volonté contre la loi de Dieu.*

Il y a habituellement trois parties dans une tentation : la proposition d'un objet mauvais faite par l'*intelligence ;* ensuite l'attrait *sensible* ou l'émotion qui viennent corroborer la proposition de l'intelligence ; enfin la décision de la *volonté* acceptant ou refusant la proposition coupable.

b) La tentation peut être *lente* ou *subite, forte* ou *faible,* elle peut être *passagère* ou créer autour de l'âme comme une *atmosphère* qui ne se dissipera qu'insensiblement.

c) La tentation ou la proposition mauvaise s'incarne soit dans une personne soit dans une pensée, une imagination, un plaisir, un objet, un projet.

d) La tentation attaque toutes les vertus, le plus habituellement elle flatte la concupiscence, l'orgueil, l'avarice, la colère, la paresse, l'ambition.

II. — LE MONDE ET SES TROIS CONCUPISCENCES — PREMIÈRE SOURCE DE TENTATION

Le Saint-Esprit a dit : Tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie ne vient pas de Dieu[2]. Il a dévoilé par là trois grandes causes de tentations :

1. S. Fr. de Sales, *Vie dévote,* P. IV, ch. III-X. — Rodriguez, *Pratique de la perfection,* P. II, Tr. 3e. — Scaramelli, *Guide ascétique,* t. II, art. X.
2. I Joan., II, 16.

la *sensualité, Yavarice, Vorgueil*[1]. Ces trois ennemis de la vertu enveloppent le monde des âmes comme d'un triple réseau, au point de vérifier l'oracle du Saint-Esprit : *Mundus totus in maligno positus est*[2] : le monde entier est enveloppé par le mal.

L'avarice excite l'homme à posséder toujours plus de biens de la terre, elle l'expose à employer dans ce but tous les moyens même injustes, elle lui fait négliger la pratique de la charité envers les indigents, elle rend son cœur dur et impitoyable pour les autres, elle crée autour de lui une atmosphère de préoccupations et d'attaches qui l'empêchent de lever les yeux et le cœur vers le ciel et de songer à sauver sa propre âme.

La *sensualité* avilit l'homme tout entier, rabaisse son esprit et son cœur vers la terre, excite en lui la soif de jouissances sensibles, le stimule à se plonger dans les plaisirs coupables, rive son âme spirituelle à la matière et à la boue, ferme l'accès de son esprit aux vérités éternelles, dégoûte le cœur, paralyse la volonté, aveugle les yeux de l'âme et les empêche de voir l'imminence des châtiments éternels.

L'orgueil fomente l'esprit de révolte contre Dieu, d'indépendance de ses commandements, de critique de sa Providence, de mépris de ses châtiments, de négation de son domaine souverain.

1. *a) Concupiscentia carnis :* concupiscence de la chair : c'est-à-dire la sensualité et ses conséquences.

b) Concupiscentia oculorum : concupiscence des yeux, c'est-à-dire la curiosité malsaine qui veut tout voir et tout savoir et surtout l'avarice ou l'amour désordonné des biens de ce monde.

c) Superbia vitae, l'orgueil de la vie, par laquelle l'homme se constitue comme centre, et se substitue pratiquement lui-même à Dieu.

2. **I JOAN., V,** *19.*

I 'orgueil est la mère de l'ambition, elle engendre l'esprit de domination, elle alimente le mépris de ses semblables, elle fomente la jalousie, nourrit l'envie, inspire la calomnie, sème la discorde, excite les haines, opprime les faibles, flatte les puissants, trouble la famille, la Société et crée du malaise jusqu'au sein des Ordres religieux et de l'Église elle-même.

Ces trois maladies ne sont pas seulement la source de beaucoup de péchés pour ceux qui en sont infectés, elles sont aussi un *exemple* funeste pour les autres. Elles répandent des principes pernicieux contraires à l'esprit de l'Évangile et dont l'ensemble a été stigmatisé du nom *à.'esprit du monde.*

III. — LA NATURE CORROMPUE

Ce qui rend les *trois concupiscences* encore plus redoutables, c'est qu'elles trouvent un écho dans toutes les âmes infectées du péché originel.

La nature corrompue de l'homme tombé est semblable à un bas-fond d'où s'élèvent sans cesse des vapeurs nauséabondes.

Ce sont les désirs immodérés des biens de ce monde, ce sont les pensées et les imaginations mauvaises, les mouvements d'orgueil et d'égoïsme qui, si l'on n'y veille, souillent l'âme, corrompent le cœur, s'emparent de la volonté et se traduisent dans la vie quotidienne par des actes d'injustice, de libertinage et de superbe.

La nature corrompue est une occasion de péché, un stimulant au mal d'autant plus puissant qu'il prend sa source dans le fond même de tout homme.

Sans doute dans les âmes pieuses et habituées à la lutte, les tentations de sensualité sont généralement légères, mais elles restent fréquentes et lassent par leur importunité.

Quant aux mouvements d'orgueil et d'égoïsme, ils sont presque continuels, même dans les âmes bonnes. Il faut une lumière spéciale pour se rendre compte de ces incessants retours d'amour propre.

Cette vue, quand Dieu en accorde la grâce, peut contribuer beaucoup à conserver l'âme dans la connaissance d'elle-même et l'anéantissement devant Dieu.

IV. — LE DÉMON

Dieu ne tente personne[1] ; mais il accorde au démon de mettre à l'épreuve la vertu de l'homme. D'autre part cependant Dieu est fidèle : il ne permet pas que l'âme soit tentée au delà de ses forces[2].

a) But des tentations du démon.

1° Le but dernier que poursuit la haine du démon en tentant les hommes, c'est de *les entraîner en enfer : ut leo rugiens circuit quaerens quem devoret*[3].

Le démon veut perdre chaque âme. Il poursuit ce but avec constance, avec opiniâtreté. Il le poursuit dans les plus grands Saints. Il ne désespère jamais de l'atteindre, car il sait par expérience que la nature humaine est faible et inconstante. Il a d'ailleurs fait tomber des hommes qui semblaient à jamais fixés dans la vertu.

1. Jac., i, 13.
2. I *Cor.,* x, 13.
3. I *Pet.,* v, 8.

Quand il ne peut pas perdre l'âme il cherche •ni moins à la précipiter dans une faute mortelle passagère. C'est un triomphe de sa haine sur Dieu et c'est une défaite de la grâce dans une âme rachetée.

3° Quand il ne peut même arriver à ce résultat, son effort se porte à pousser l'âme à la tiédeur, à la négligence par des fautes vénielles répétées et non désavouées.

S'il ne pouvait parvenir à faire tomber le juste que dans un seul péché véniel volontaire, il ne cesserait de le harceler et de lui tendre des pièges.

b) Ses Auxiliaires.

i° D'abord, le démon exploite les trois concupiscences dont sont infectées toutes les âmes, par suite du péché originel.

2° Il se sert aussi de tout ce qui, dans l'ambiance de l'homme, peut devenir pour lui un danger : les principes du monde, les conversations impies, les exemples pernicieux, les séductions du vice, les attraits coupables.

3° Il profite enfin des dispositions intérieures de l'homme, de son tempérament, de ses idées habituelles, de ses faiblesses passées pour pénétrer dans la place par le côté le plus vulnérable.

4° Dans cette infernale besogne, il est secondé par l'expérience acquise pendant de longs siècles, il est stimulé par sa haine implacable de Dieu et de la Divine Mère et par l'envie que, ange tombé et chassé du Paradis, il porte aux hommes rachetés par le Sang de Jésus-Christ,

c) Sa tactique.

1° Aux grands Saints, favorisés de grâces miraculeuses, le démon apparaît parfois sous des formes hideuses, effrayantes ou menaçantes, leur infligeant de mauvais traitements. Mais il ne peut les troubler ou leur nuire au delà de ce que Dieu lui permet.

2° Les âmes ferventes, il se plaît à les harceler par des tentations tantôt violentes, subites, tantôt latentes, mais fréquentes pour les porter à la négligence, à la suffisance, à la confiance dans leur propre vertu.

Parfois il se transforme en Ange de lumière, leur donne des désirs et des inspirations pieuses en apparence, mais qui tendent toujours en définitive à les élever en elles-mêmes.

3° *Les âmes ordinaires* jouissent fréquemment d'une certaine paix. Le démon les laisse à leur petite vie sans grande vertu et profite seulement de certaines circonstances plus difficiles ou dangereuses pour les solliciter à commettre un péché mortel. Il excite en ces âmes la complaisance dans leur manière de vivre, leur inspire de l'aversion et de la défiance pour les voies plus élevées de la perfection.

V. — POURQUOI DIEU PERMET LA TENTATION

Parce que tu étais agréable à Dieu, il fallait que la tentation t'éprouvât[1].

a) La tentation donne à l'âme juste l'occasion de prouver à Dieu la sincérité de son amour.

1. TOB., XII, 13.

b) La tentation est une *occasion de mérites.* Chaque résistance victorieuse aura sa récompense dans le ciel et resserre ici-bas les liens de l'âme avec Dieu.

c) La tentation, si elle est combattue, maintient l'âme dans la ferveur. Elle contraint l'âme à être toujours vigilante, elle l'invite à une prière continuelle afin de ne pas succomber ; elle la tient enfin dans une profonde humilité. Les suggestions mauvaises montrent ce dont l'homme, même le meilleur, est capable si Dieu ne le soutient. Ces attraits que peuvent exercer certaines tentations prouvent à l'âme que sans une prière continuelle et la méditation des vérités éternelles, elle est incapable de résister, nonobstant une longue habitude de vie vertueuse. Ainsi l'âme se convainc de son absolue misère.

VI. — MANIÈRE DE COMBATTRE LA TENTATION [1]

a) Avant la tentation il faut éviter les occasions qui peuvent la provoquer — veiller sur ses sens, surtout sur les yeux — surveiller le cœur et prier Dieu : *Et ne nos inducas in tentationem.*

b) Pendant la tentation, il faut éviter de se troubler et de s'agiter. Personne ne pèche s'il ne *veut* pas pécher. On doit ensuite détourner paisiblement l'attention de la tentation. Enfin il faut se retrancher dans la prière, invoquer par de courtes aspirations l'aide de Jésus-Christ, de la Sainte Vierge, etc. surtout réciter si possible *l'Ave Maria.*

c) Après la tentation. Il ne faut pas examiner lai.

i. Hbnsb **Friedrich,** *Die Versuchungen und ihre GegentniUel.*

tentation pour voir si l'on y a consenti. Quand une âme soigneuse évite d'habitude le péché, elle voit clairement si elle a accepté la tentation. S'il y a doute, elle peut présumer qu'elle n'a pas péché. Elle doit s'abstenir de rappeler la tentation, de l'analyser, car elle la ferait renaître.

Si elle a consenti, elle doit simplement demander pardon à Dieu, s'en accuser en toute franchise, redoubler de vigilance et de prière et recommencer la lutte.

ART. IV. — LA MORTIFICATION CHRÉTIENNE [1]

I. — En quoi consiste l'*esprit de mortification?*

Il consiste dans une tendance volontaire à se contrarier, à faire à Notre-Seigneur des sacrifices, à s'imposer des privations.

a) Cet esprit de mortification dispose d'abord l'âme à *accepter* en paix les *contrariétés* de la vie, à les accepter comme un don de la Providence, à les accepter par la volonté, même quand le sentiment est contraire.

b) Il consiste ensuite à s'imposer quelque *mortification surérogatoire* avec l'assentiment du Directeur spirituel et sans manquer aux lois de la prudence chrétienne.

c) Enfin il consiste à profiter de toutes les occasions pour faire à Notre-Seigneur d'autres petits

X, S. Al ph., *Œuvres ascét.,* T. X, ch. vu ; *Correspondenza gen.,* L. 176, 298-301-755-837. T. XI, chap. xvii. — Th. dk Vallgornera, *Mystica Theol. D. Thomae,* q. H, disp. II-IV.

■.¡‹ rifices tout le long du jour, par exemple, en surveillant les yeux, la langue, le goût, le toucher, l'imagination, les émotions de la partie sensible, les affections du cœur, les désirs immodérés, les jugements de l'intelligence, etc.

II. — POURQUOI FAUT-IL SE MORTIFIER?

«J Il faut *rendre aux facultés la souplesse* nécessaire à la pratique facile de la vertu. Cette souplesse, nos facultés l'ont perdue par le péché originel et par les péchés personnels accumulés depuis la jeunesse. Les passions de l'homme, l'expérience le montre, sont violentes. Aussi n'est-ce que par le frein d'une mortification continuelle qu'on peut les brider.

b) Il faut en outre *prévenir de nouveaux écarts* qui seraient un obstacle à la pratique de la vertu dans la vie illuminative. C'est la mortification des facultés sensibles et intellectuelles qui prévient le péché.

c) L'âme qui désire arriver à l'Amitié divine doit prouver à Dieu sa sincérité. L'amour vrai se manifeste surtout par le sacrifice volontaire. L'amitié véritable suppose le don de soi, donc le sacrifice de soi-même : *sine dolore non vivitur in amore.*

d) La mortification, l'abnégation nous sont enseignées par Notre-Seigneur, par l'exemple de sa vie et de sa mort et par sa doctrine.

III. — CHAMP DE LA MORTIFICATION INTÉRIEURE ET EXTÉRIEURE[1]

a) Mortification de la Volonté.

Tout d'abord la *volonté* doit être mortifiée [2].

La volonté peut, en effet, tendre vers un bien qui n'est pas la fin dernière, c'est-à-dire vers une créature ou vers elle-même.

Elle peut aussi, dans sa tendance même vers Dieu, manquer d'énergie ou de constance.

1° Il importe, en premier lieu, de réprimer toute complaisance en nous-mêmes, de ne nous estimer et de ne nous aimer que conformément à notre mérite, d'être, en d'autres mots, entièrement *humbles* [3].

2° *Les attaches du cœur.*

L'âme désireuse de se sanctifier doit veiller, en vertu du même principe, à ne s'attacher, sous quelque prétexte que ce soit, à aucune créature, quelque sainte qu'elle puisse être, du moment que cette créature ne conduit pas à Dieu [4]. Il est peu de matières où il règne, parfois même parmi les personnes religieuses, autant d'illusions, d'ignorance volontaire et de faiblesse que

1. Nous ne pouvons donner ici qu'un court résumé du travail de mortification qui s'impose dans la vie purgative à l'âme qui désire atteindre la perfection. Nous avons d'ailleurs traité cette matière au long, dans le livre *Le Divin Ami.* La Deuxième Partie de cette Retraite est consacrée tout entière à la *Voie Purgative,* sous le titre de « L'Amour Purifie », p. 51 à r44.

2. S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. X, ch. vu.

3. Aucune âme qui prétend arriver à la sainteté ne peut ignorer avec quelle insistance les maîtres de la vie spirituelle exigent la vertu d'humilité. Cfr. par exemple, S. Alph., *Œuvres ascét.,* t. I, *Règlent, de vie. Trois principales vertus à pratiquer,* t. III ; *Grand moyen de la prière,* ch. 1, 3 ; ibid. ; *Choix d'un état,* ch. n, 14 ; t. IV ; *Neuvaine de Noël,* n. 9, t. VI, *Pratique de l'amour,* ch. Il, V, vui ; t. X, ch. ix, *Corrispondenxa gen.,* L. 6, 112, 120, 135, 124, 176, 254, 228, 229, 230, 721. — Cfr. aussi sainte Thérèse, *Œuvres,* t. V, *Chemin de la perfection,* ch. X.

4. S. Alph., *Corrispondenza gen.,* L. I, 7, 126, 141, 176, 177, 244, 301, 546, 550, 768, 1032.

duns cette question des affections particulières[1]. On a beau faire cependant : si l'on n'a pas le cœur pur, on ne verra point Dieu dans l'oraison [2].

3° *La mollesse.*

Dans la tendance même vers Dieu, la volonté doit mortifier cette mollesse, cette inconstance, cette légèreté qui constitue le fond de notre nature viciée. Si la faiblesse de la volonté est radicale ou si, par l'inaction ou la négligence, elle s'est lentement accrue, la rééducation s'impose. Cette réforme doit se produire au moyen de petits actes successifs et fréquents destinés à secouer l'indolence de la volonté. Ces petites doses de mortification administrées d'une manière permanente finissent par tuer le microbe de la paresse.

b) Mortification de l'intelligence. Pensées inutiles.

i° *L'intelligence* a besoin à son tour d'être mortifiée. Elle est, nous l'avons vu, la puissante alliée de la volonté dans le combat pour l'idéal, mais ces écarts doivent être prévenus. Quiconque tend à la perfection doit s'imposer comme une règle inviolable de ne jamais laisser séjourner dans son esprit

1. Saint Alphonse (*Œuvres ascét.,* ch. x, § II, p. 309) rappelle les signes suivants d'une amitié désordonnée : « Saint Bonaventure, dit-il, indique cinq marques auxquelles on peut reconnaître qu'une affection n'est pas pure, savoir : r° lorsqu'il y a des entretiens longs et inutiles, et dès qu'ils sont longs, ils sont inutiles ; 2° lorsqu'il y a des regards et des éloges réciproques ; 30 lorsque l'un excuse les défauts de l'autre ; 4° lorsqu'on aperçoit certaines petites jalousies ; 5° lorsque l'éloignement produit de l'inquiétude. J'y ajoute : quand l'extérieur et la grâce de la personne plaisent beaucoup ; quand on désire qu'elle réponde à l'affection qu'on lui porte ; quand on n'aime pas que les autres observent, écoutent et disent ce qui se passe. »

2. Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. V, *Chemin de la perfection,* ch. iv.

une pensée inutile, c'est-à-dire une idée qui ne se rapporte pas à la fin dernière ou aux moyens de l'atteindre, donc à l'accomplissement du devoir. Remarquez que cette discipline énergique, la volonté peut l'imposer à l'intelligence. L'expérience le prouve.

2° *Pensées nuisibles.*

En vertu du même principe, il est évident que les idées défavorables à la sainteté, les tentations, les découragements doivent être écartés sans pitié. On se plaint parfois que le directeur ne permet pas les mortifications. Qu'on s'attache donc à mortifier son esprit : des années d'un travail assidu ne parviendront pas à épuiser la matière.

3° *Les jugements défavorables.*

Dans les opérations de l'esprit, nous devons distinguer spécialement l'acte appelé jugement et qui joue dans notre vie intellectuelle le rôle principal. A ce jugement il importe d'imposer une discipline particulièrement sévère L

D'abord, ne portons jamais de jugement volontaire défavorable sur les actions d'autrui, si nous n'en avons pas la charge. *Ne jugez pas et vous ne serez pas jugé1.* Je parle des jugements volontaires, car l'intelligence est une faculté nécessaire, qui, laissée à elle-même, porte spontanément son jugement sur les choses évidentes. Mais la volonté est libre ou de le ratifier positivement, ou de le rejeter, ou simplement de le négliger, de ne pas s'en occuper.

1. S. Alph., t. X, ch. vm et vu.
2. Luc., vi, 37.

Ç)ii) ‹ ‹ dernier parti soit toujours le nôtre, dès qu'il u<·1 pas question de la réalisation de notre but in naturel. C'est le parti le plus facile et le plus sûr.

4° *La prétention de l'esprit.*

Il reste ensuite à imposer à notre esprit ce que j'appellerai la *modestie.* Nous connaissons peu de choses, quelque brillante que soit notre intelligence, quelque longue qu'ait été notre expérience. Notre jugement est sujet à une foule d'erreurs et de préjugés. Nous sommes naturellement prévenus en notre faveur et nous nous estimons généralement au-dessus de notre valeur. Ce jugement est à redresser et il faut le ramener dans les bornes de la vérité.

5° *L'insubordination de l'esprit.*

Dans le même ordre d'idées, nous avons l'obligation de rendre notre intelligence docile, susceptible d'entendre et d'apprécier les raisons d'autrui et prompte à se courber sans examen devant une sagesse plus haute, celle de Dieu, manifestée par la voie légitime de nos supérieurs [1]. Imposer à notre intelligence une obéissance entière, quelle mortification plus noble et plus nécessaire, surtout à ceux qui en ont publiquement et irrévocablement pris l'engagement au jour de leur profession religieuse !

c) Les facultés sensibles.

Nous avons constaté plus haut le rôle énorme que joue, dans notre vie spirituelle, la partie sensible dei.

1. S. Alph., *Œuvres ascét.,* **t. X, ch. VIII, t. XI, ch. xvm, § u ;** *Corrispondenza gen.,* **L. 44, 67, 103, 124, 126, 135, 181, 176, 227, 228, 236, 244, 3°x, 3°2» 306, 327, 357, 474, 509, 534, 655, 7x5, 7x7, 921, 926.**

notre être. L'imagination et les sens externes d'une part, les émotions sensibles d'autre part, sont des instruments tout-puissants pour le bien ou pour le mal. A la volonté raisonnable il incombe de les diriger, de prévenir ou de corriger leurs écarts [1].

i° *Connaissance sensible.*

Cimagination retient les images des choses présentées par les sens externes, elle les reproduit sans cesse, elle les combine et parvient à édifier, à moins qu'elle ne soit retenue, les constructions les plus fantastiques. Quantité de personnes, aussi bien dans le cloître que dans le monde, sont les victimes inconscientes de leur imagination. Aucune étude n'est, sous ce rapport, plus instructive que celle de l'hystérie, de la psychasthénie, de l'obsession, du scrupule. Le rôle de la mortification consiste à empêcher l'imagination de se livrer à de folles combinaisons et aussi de s'exagérer l'importance de toutes choses.

Le meilleur moyen de brider à la longue une imagination qu'on a reconnue maladive, exaltée, c'est de ne jamais en tenir compte et de la négliger. Dans ce but, soumettons-la au contrôle d'un homme calme et judicieux. En agissant ainsi, que d'ennuis, de maladresses, de coups de tête et même de prétendues indispositions l'on s'épargne.

2° *Surveiller les sens externes.*

Puisque l'imagination doit être réglée, il est nécessaire, avant tout, de mortifier les sens *externes* [2] qui

1. S. Al ph., *Œuvres ascit.,* t. X, ch. vin.
2. S. Al ph., ibid, et t. I, *Règlem. de vie. Corrispondenza gen.,* L. 123, 377.

l'alimentent sans cesse. Il y a donc un rigoureux devoir de prévenir toutes les impressions inutiles et surtout les impulsions mauvaises qui excitent les sens.

Ici, le champ de la mortification est sans limite : mortification des *yeux* par la modestie, du *goût* par une nourriture frugale, du *toucher* par les pénitences corporelles, au besoin par les cilices, les disciplines, les haires, de *tous les sens* enfin par un énergique refus de ce qui peut être un obstacle à la vie spirituelle et, à certains moments, par une interdiction rigoureuse des choses permises. Ainsi on leur donne la salutaire habitude du joug.

Le *corps* tout entier doit être maté et, dans ce but, il doit être contrarié dans la recherche instinctive des aises [1], des commodités et du bien-être amollissant qui s'offre partout à lui. Il doit surtout être dompté en tout ce qui touche la matière si délicate des plaisirs sensuels [2].

La pratique de la chasteté, surtout de la chasteté parfaite, requiert une vigilance et une mortification de tous les jours. Heureuses les âmes qui comprennent la beauté de cette vertu ! Heureuses celles qui ne reculent ni devant les devoirs ni devant les luttes auxquelles les astreint sa pratique parfaite d'après l'état de vie de chacune ! Elles disposent d'un moyen de perfection inappréciable.

30 *Modérer les émotions sensibles.*

Le but de cette mortification est d'acquérir un

X. Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. V, ch. xx. — S. Alph., *Corrispondenza gen.,* L. 44, 176, 220, 221, 225, 253, 301, *717.*

2. S. Alph., ibid., t. X, ch. 1. — Guibert, *La pureté.* — Vuillermin, *Soyez des hommes,* ch. xv.

empire absolu sur les *'passions;* c'est en son nom, c'est sous ses ordres qu'il faut combattre sans merci et sans retard ces émotions malsaines et pleines de dangers. Cette impressionnabilité, cette sensibilité excessive pour tout ce qui regarde les choses de ce monde est un obstacle sérieux, insurmontable même, pour le travail de la perfection. Les émotions exercent une telle influence sur la volonté qu'elles l'entraînent comme malgré elle vers le bien ou le mal. Il importe grandement de ne tolérer volontairement en soi aucun mouvement de l'appétit sensible qui ne tende vers l'idéal. Ce n'est pas là atrophier son cœur, c'est seulement régler l'amour qui le fait battre.

Il faut donc se décider à commencer un travail de modération des émotions sensibles.

Il est nécessaire, nous l'avons dit plus haut, de surveiller l'amour sensible et les *sympathies* dangereuses qu'il produit ; il n'est pas moins nécessaire de réprimer les *antipathies* occasionnées par la différence des caractères et les défauts extérieurs du prochain.

Les *désirs* doivent être modérés à leur tour. Il faut s'habituer à ne rien désirer ici-bas en dehors de l'Amour de Dieu et de l'accomplissement de sa Sainte Volonté. On ne doit pas désirer la santé plus que la maladie, l'activité plus que le repos, la solitude plus que l'encombrement des affaires, la consolation plus que l'aridité. Devant Dieu tout cela est égal. Il s'agit simplement d'accepter ce que Dieu a préparé pour l'âme.

On doit modérer de même la *crainte,* les inquiétudes au sujet du passé, les appréhensions dans l'ac-

(omplissement du devoir présent, les préoccupations d'avenir.

Il faut même, si l'on veut posséder son âme, modérer le sentiment de la *joie.* Le sage ne s'abandonne pas à une joie excessive; il sait que, sur terre, rien n'est durable ni solide. Une seule chose est capable de réjouir sans limites l'âme chrétienne, c'est la pensée de Jésus vivant en elle par sa grâce et préparant pour elle une union indissoluble au Ciel.

La *tristesse* doit être combattue plus encore que la joie excessive. Elle brise tous les ressorts de l'âme, la rend inapte à la prière, à l'action et au sacrifice, elle la rend insupportable à elle-même et aux autres.

Ainsi, grâce à la mortification des émotions sensibles ou passions, l'âme apprend à garder la paix intérieure. Elle reste la maîtresse de tous ses mouvements.

Cette égalité de caractère et cette paix intérieure disposent l'âme à se livrer à la pratique des vertus qui sont le propre de *la Vie Illuminative.*

CHAPITRE II

LA DEUXIÈME ÉTAPE : VIE ILLUMINATIVE[1]

La route étant déblayée, il reste à avancer résolument dans la voie pratique des vertus.

La perfection consiste dans la divine Charité animant tous les actes de la vie. La pratique de la vertu comprend donc essentiellement, d'une part, les actions de la vie ordinaire, d'autre part, l'intention de les poser en vertu de la divine Charité. Le premier élément représente le côté matériel, la matière des vertus ; le second, le côté formel, l'âme à infuser à ces actes.

Donner au *moment -présent,* à chaque acte, le plus d'achèvement, quant à sa *matière* et quant *à sa forme,* c'est atteindre à chaque instant sa perfection. Ces petits actes ainsi accumulés forment la *perfection totale de toute la vie.*

ART. I. ---- L'ÉLÉMENT FORMEL DE NOTRE ACTIVITÉ : LA CHARITÉ

I. — L'âme de la pratique des vertus est la divine Charité. Ce principe est la conclusion logique des deux premiers livres.

x. **Saint** Alphonse, *Œuvres ascit.,* **t. X, ch. xv, xx.**

I.'*idéal,* qui est le perfectionnement harmonieux ‹•l intégral de la nature de l'homme élevé par la grâce, consiste dans la divine Charité.

Les *ressources,* c'est-à-dire les facultés naturelles à développer, se résument également dans la divine Charité.

II en résulte, d'une manière rigoureuse, que la *voie* à suivre est *à'aimer* Dieu non pas seulement par la volonté, — ce que l'âme fait dans l'oraison, — mais aussi par toutes les facultés naturelles et surnaturelles soumises à son empire.

Tout le travail de notre perfection doit donc avoir son fondement dans la divine Charité.

C'est elle qui donne le véritable *mérite* à toutes nos actions, c'est elle qui communique à la volonté la *force* de les poser.

Elle est *Yidéal,* le *but,* et il est impossible d'en trouver les moyens si l'on ne tient la volonté et l'esprit fixés sur la fin.

Elle est *Yidéal aimé* et le cœur ne poursuit que ce qu'il désire vivement.

Elle est *Yidéal correspondant* à tous nos attraits sensibles, et la volonté ne s'attache avec ardeur qu'à ce qui l'émotionne, la passionne et satisfait ainsi aux exigences de toute la nature humaine.

Elle est *Yidéal perfectionnant harmonieusement* et *entièrement* l'homme tout entier ; seule elle lui communique ce bonheur intime et complet, cette paix profonde et durable qui est le fruit de la perfection.

II. — Il faut donc avoir constamment en vue notre idéal, la divine Charité. Si nos actions sont animées

de cet amour, elles se transformeront en Charité.

De ce principe découle l'excellence des pratiques inculquées par les saints, et tout d'abord de tous les exercices qui ont pour but de tenir l'âme attentive à Dieu pendant le travail : la présence de Dieu[1], les oraisons jaculatoires, les communions spirituelles[2], le renouvellement fréquent de la bonne intention[3].

Du même principe découle principalement cette pratique, si chère aux saints, de se tenir devant Dieu dans un état de supplication continuelle.

ART. II. — L'ÉLÉMENT MATÉRIEL DE NOTRE ACTIVITÉ

I. — La Charité doit réformer la vie entière du chrétien. Toutes les actions sur lesquelles la volonté de l'homme peut exercer son empire constituent donc la matière de la vertu à pratiquer. Aucune limite n'est fixée. Pour être parfait, l'homme doit être transformé tout entier par la Charité.

Le champ des vertus s'étend à toutes nos relations avec Dieu, *notre Fin* — La Foi connaît Dieu le Bien infini, l'Espérance tend vers cet Objet dont elle a aperçu la bonté et l'amabilité. La Charité atteint cet objet, s'assimile en quelque sorte Dieu en l'aimant.

La Charité ne se contente pas de nous faire atteindre par la volonté la Fin, elle s'insinue aussi dans toutes les *autres facultés* pour surnaturaliser

1. S. Alph., *Œuvr. ascét.,* t. X, ch. xvi.
2. Id., ibid., t. XI, ch. xvm, § 3.
3. Id. ibid., t. XI, ch. xix.

lctu tictes et les rendre méritoires de la vie éternelle. Dans ce but elle amène avec elle tout un cortège de vertus morales.

La *Justice* et les multiples vertus qui en dépendent doivent élever et sanctifier la vie extérieure de l'homme, sa vie de relation.

La *Tempérance* et la *Force* doivent régler sa vie intime. La *Tempérance* lui donne une certaine facilité à se dominer, à se contenir. La *Force* au contraire l'enrichit d'un pouvoir d'expansion et d'énergie pour le bien.

La *Prudence* est chargée d'indiquer aux autres vertus le juste milieu à observer. Elle imprime à l'âme la rectitude du jugement.

Si l'on veut se faire une idée de l'étendue de ce champ des vertus qu'on relise ce qui en a été dit plus haut[1]. Dans cette énumération des vertus qui relèvent des quatre vertus morales fondamentales, pas un détail de la vie de l'homme n'est oublié. Toute notre vie quotidienne avec ses mille occupations, ses relations avec Dieu et le prochain, ses devoirs envers la société familiale, civile et ecclésiastique, y est analysé et réglé.

A quelles actions s'étend donc la pratique des vertus propres à la vie illuminative ? Elle s'étend à tout, s'adapte à toutes les situations, à toutes les conditions, à toutes les circonstances de personne, de temps et de lieu, à tous les caractères et à tous les événements, à tous les mouvements volontaires du corps et de l'âme, intérieurs et extérieurs. Touti.

i. Livre II, chap. ni.

cela doit être transformé par la divine Charité qui l'élève et divinise en quelque sorte l'homme tout entier.

ART. III. — LE DEVOIR DU MOMENT PRÉSENT

I. — PRIX DU MOMENT PRÉSENT

Mais comment s'acquitter de cette tâche gigantesque ? comment embrasser d'un seul regard ce champ immense des vertus ? comment ne pas se décourager en face de ce sublime idéal à conquérir ?

Autant l'ensemble paraît difficile et irréalisable, autant les détails sont faciles et à la portée de toute âme. La perfection n'est pas une abstraction, un rêve, un fantôme insaisissable, elle est une réalité qui s'offre à nous à chaque instant. A tout moment nous avons à réaliser notre perfection et nous le pouvons sans peine. Le *moment présent :* voilà à quoi se réduit maintenant notre vie. Elle n'a de réel que cela, elle ne demande d'efforts que pour cela. Chaque instant nous fait trouver Dieu, par la Charité, dans chaque devoir que nous accomplissons selon sa volonté. C'est par le moment présent que nous nous plongeons en Dieu, océan infini d'amour. C'est par le moment présent que nous communions sans relâche à Dieu.

II. — CONTINUITÉ DE L'EFFORT

Pour que cette activité [1] du moment présent soiti.

i. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même,* ir· série, ch. n. — Payot, *L'éducation de la volonté,* p. I, L. III, ch. III. — Olie-Laprune, *Le prix de la vie,* ch. xxiv.

parfaite, il faut qu'elle soit continuelle et en même temps contenue.

La *continuité* de l'effort, nous l'avons tous expérimenté, est une chose difficile et très rare. Cela est vrai dans le domaine de l'étude ou d'une occupation de carrière quelconque, cela est vrai dans le domaine des choses spirituelles.

La paresse, l'indolence, l'apathie constituent le fond de la nature humaine déchue. L'homme est fait pour le repos éternel en Dieu, il ne parvient pas à s'habituer à sa condition d'exilé, de condamné qui doit gagner son pain, mériter son ciel en travaillant à la sueur de son front.

La vie spirituelle d'un grand nombre d'âmes est une alternative de généreux efforts et de lâches condescendances. Aujourd'hui c'est l'ardeur, demain la faiblesse. Une fois on se charge de cilices, on s'accable de pénitences, une autre fois on abandonne tout sous les plus vains prétextes.

Pour s'assurer cette continuité de l'effort, il faut :

a) D'abord se pénétrer de l'*importance* du moment présent, du *prix inestimable du temps.* Ne perdons aucune minute sous prétexte que ce n'est pas la peine de se mettre au travail. Ces petits moments imperceptibles qu'on perd à rêver, à parler, à changer d'occupation, à regarder autour de soi, finissent, au bout d'une année, à la fin d'une vie entière, par former un total énorme.

Le temps est un *capital.* Il peut nous rapporter une éternité de bonheur et de gloire, s'il est bien placé. Il peut rapporter aux autres le salut ou la

perdition. Il peut rapporter à Jésus-Christ un plaisir indicible, une satisfaction intime qui durera toujours, mais aussi s'il est gaspillé, le temps peut causer à Notre-Seigneur un déshonneur irréparable et un pénible désappointement.

Le temps est un *trésor.* Chaque moment vaut une éternité de gloire, chaque instant vaut le Sang de Jésus-Christ, chaque instant vaut Dieu.

Le temps est un *prêt,* dont on rendra un compte rigoureux. Il faut donc *Vutiliser* avec soin. Le temps s'écoule *rapidement :* l'esprit inattentif ne s'aperçoit pas de sa fuite. Le temps perdu *ne revient plus jamais.* Le temps nous est donné *goutte à goutte,* instant par instant. Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore. Le moment présent seul est à nous. Si nous avions le temps à discrétion, nous risquerions d'en abuser.

Chaque homme a reçu un talent déterminé, un capital de *temps fixé à l'avance.* Il faut faire comme l'avare, il faut exploiter chaque instant.

b) Il faut ensuite s'habituer à *achever à chaque moment* la tâche imposée. Il est des volontés molles qui ne parviennent à rien mener à fin. On se propose d'acquérir telle vertu, de s'appliquer pendant un temps déterminé à tel examen quotidien, de soigner, jusqu'à la retraite prochaine, d'une manière particulière la confession hebdomadaire. On trouve impossible de tenir ferme jusqu'au bout, de terminer la tâche commencée. Cette idée d'une occupation restée incomplète laisse ensuite dans l'âme un sentiment de dépit, d'abattement, de tristesse qui

alourdit sa marche et lui enlève le goût de recommencer son expérience.

Une seule résolution, au contraire, fût-elle de peu d'importance, tenue jusqu'au bout, imprime dans l'âme un sentiment délicieux du devoir accompli et dépose en elle un fond de courage pour continuer le travail.

c) Enfin il faut combattre le *découragement.* Il est l'ennemi de la vraie activité autant que la paresse. Tantôt le découragement se présente sous la forme d'un abattement soudain, tantôt il s'insinue doucement dans l'âme, prend successivement possession de toutes ses puissances, leur instille une sorte de venin secret, destiné à paralyser leur action. Les motifs du découragement sous ces deux formes sont multiples. Le germe se trouve dans la volonté elle-même qui n'a pas été formée à la lutte ou, ce qui est pire, qui a capitulé après une première défaite. Une constitution, un organisme maladifs ont parfois développé ce germe. Ajoutez à cela l'inutilité apparente des efforts tentés, la perspective de la longueur de la route, l'impuissance à accomplir les actions d'éclat qu'on admire dans les saints et qu'on croit indispensables à la vraie perfection, enfin la vision nette et constamment entretenue de sa faiblesse, de ses nombreuses chutes.

III. — LA MESURE DANS L'ACTIVITÉ

Si elle veut être féconde, notre activité du moment présent doit être *contenue :* c'est sa qualité la plus précieuse et la moins appréciée. Elle exclut d'un

côté la préoccupation, d'un autre côté le surmenage ; d'une part elle condamne la multiplicité, d'autre part elle règle l'intensité du travail.

Il faut apprendre à se modérer, à se contenter d'accomplir à chaque instant, sans impatience, le petit travail imposé. Les œuvres d'éclat n'ont pas produit les saints.

La sainteté est le fruit d'une multitude de petites actions sans apparence extérieure : actes d'amour, d'abnégation, de charité fraternelle. Songeons donc aux innombrables actes posés par la simple lecture d'un livre : actes de perception visuelle de chaque lettre, de chaque syllabe, de chaque mot ; actes correspondants des sens internes, de l'imagination, actes de formation de chaque concept, de chaque jugement, de chaque raisonnement. Étendons cet exemple à toutes les actions d'une journée, d'une semaine, d'un mois, et l'on verra que la vie se décompose en actes insignifiants en eux-mêmes, mais considérables par leur ensemble et par leur orientation vers une même fin. Or, il en est identiquement de même pour la sainteté.

Habituons-nous aussi à ne jamais dépasser, dans notre activité, la mesure de nos forces. Dieu nous a assigné notre tâche. Il nous a destinés à un degré de sainteté et à cet idéal il a adapté nos forces physiques, morales, intellectuelles et surnaturelles. Accomplissons simplement, à chaque moment, ce que nous pouvons faire, accomplissons-le avec résolution, avec calme et tranquillité.

Il faut une force d'âme bien grande pour se posséder toujours de la sorte. La maîtrise de soi est

cependant le gage du succès final. *Rien de grand ne se fait ici-bas sans la force de se contenir, de se retenir, de s'abstenir*[1].

Le renoncement étant la loi de toute vie qui n'est pas encore la vie parfaite, il faut que nous le pratiquions à chaque pas de notre voyage vers la vie bienheureuse, il faut qu'il pénètre jusqu'à la moelle de tous nos actes pour leur infuser leur vraie valeur. Sans le sacrifice, en effet, sans la croix, sans la mort, rien n'a de la valeur ici-bas. Notre Rédempteur, dont nous sommes les membres, veut que nous souffrions et que nous mourions à chaque instant de notre pèlerinage, parce que nous sommes le Christ qui essentiellement est victime.

Ce renoncement, cette mort de tous les instants, nous le pratiquons si nous savons nous contenir, nous dominer, marcher au pas de Dieu.

Ainsi chaque acte, précisément par son côté petit et humble, a le privilège de nous unir au Christ, de nous donner une part à son œuvre de rédemption. Que cette pensée si consolante modère l'ardeur excessive des uns, prévienne le découragement des autres, stimule l'énergie des faibles, soutienne l'activité des forts, apprenne à tous à n'avoir d'autre ambition ici-bas que celle de réaliser les mystérieux desseins formés par Dieu de toute éternité, au sujet du plus humble des chrétiens !

Tous, si nous le voulons et si nous avons confiance en Dieu, nous atteindrons la perfection. Mais pour cette œuvre Dieu veut employer du *temps*. D'ail-

1. Ollé-Laprune, l. c. ch. XXII, p. 279.

leurs sans le temps, personne ici-bas ne parvient à réaliser quelque chose de considérable.

L'artiste ne s'est pas formé en un jour. Il a dû d'abord accorder et essayer son instrument. Les premiers sons qu'il en a tirés étaient peu harmonieux. Pendant de longues années, nonobstant l'ennui, la fatigue, le dégoût et peut-être le découragement, il s'est perfectionné et le voilà enfin maître de son art et jouissant de son talent. Pourquoi ne voudrions-nous pas être artiste à notre tour ? Pourquoi l'art divin d'aimer Dieu ne nous tenterait-il pas ? Mérite-t-il de notre part moins de constance et de ténacité ?

ART. IV. — LES HABITUDES VERTUEUSES — VERTUS[1]

I. NÉCESSITÉ

a) La *seule grâce sanctifiante* ne suffit pas à la vraie perfection chrétienne. Elle est le fondement indispensable. Elle est le capital à faire fructifier. Celui qui enfouit ce talent en terre n'en aura pas d'intérêt, n'atteindra pas la perfection. La grâce sanctifiante n'est qu'un germe déposé dans l'âme de l'enfant au baptême. Il demande à être développé. C'est la racine plantée en terre. Elle doit se former un tronc et des branches, former un arbre et se couvrir de feuilles et de fruits. Si ce développement normal n'a pas lieu, le germe étouffe en terre et périt.i.

i. L. Scupoli, *Le combat spirituel.* — F. Bouchage, *Pratique des vertus.* — Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes.* — M. I. Ribet, *Les Vertus et les Dons dans la vie chrétienne.*

Saint Thomas dit que l'état de perfection consiste formellement dans les actes de Charité et seulement d'une manière antécédente (antecedenter) dans la vertu de Charité comme dans le principe de l'opération parfaite. A plus forte raison la seule grâce sanctifiante ne suffit-elle pas pour constituer une âme dans l'état de perfection.

La perfection consiste non pas à *pouvoir adhérer* à Dieu, mais *à adhérer à lui en effet.* Elle se trouve dans la *Charité agissante.*

b) Mais l'acte vertueux passager ne suffit pas non plus à la perfection. Il faut que cette *activité vertueuse soit moralement continue.* La perfection de toute vertu comme de toute faculté est dans son opération. Pour atteindre le maximum de rendement de la grâce sanctifiante et des facultés infuses qui sont les vertus, il faut donc s'efforcer de multiplier les actes au point que l'activité vertueuse devienne une *vraie habitude.* Alors les actes en jailliront comme l'eau jaillit sans cesse d'une source abondante.

Ainsi dans la vie illuminative le souci de l'âme doit consister à se former des habitudes fortes de vertu qui lui rendront l'accomplissement du devoir aisé et comme naturel.

II. — ÉLÉMENTS QUI CONCOURENT A LA FORMATION DES HABITUDES VERTUEUSES

a) Le premier élément est *surnaturel.*

Le premier souci de l'âme désireuse d'atteindre sa perfection surnaturelle doit consister à augmenter

en elle la *grâce sanctifiante.* Elle est la source de toute notre vie divine. Aussi, Notre-Seigneur nous a donné le moyen de la faire croître sans cesse par les Sacrements, en particulier, par la Confession et la Sainte Communion.

Plus la grâce enfonce profondément ses racines dans la terre de notre âme et s'y étend en ramifications puissantes, plus aussi l'arbre surnaturel qu'elle est chargée de former sera robuste et capable de porter des fruits.

Ensuite, *chaque acte vertueux* contribue à son tour et pour sa part à produire l'habitude. Mais les actes vertueux surnaturels ne peuvent être posés sans le secours d'une *grâce actuelle.*

C'est une vérité souvent oubliée en pratique. La grâce est nécessaire pour chaque acte surnaturel, à chaque moment. Autrement l'âme tirerait de son fonds naturel un acte surnaturel ; elle passerait de la faculté d'aimer Dieu à l'acte même d'amour par ses seules forces. Elle créerait en quelque sorte un nouvel acte, un nouvel être, ce qui est réservé au souverain domaine de Dieu L

Enfin il faut la *-prière* continuelle. Aucune grâce actuelle, à part les premières grâces de la prière, n'est obtenue en règle générale que par la prière.

Pour obtenir la grâce actuelle continuellement nécessaire à la pratique de la vertu, il faut donc la demander sans cesse *: oportet semper orare et non deficere 2.*

1. L'adage philosophique est : *nihil transit de potentia ad actum nisi ens actu.*
2. Luc., xviii, i. — *EccUs.t* VIII, 22.

La négligence à observer ce précepte est en dernière analyse, le grand et presque unique obstacle qui barre aux âmes la route de la Sainteté.

Il y a une liaison nécessaire entre la grâce et la prière.

Saint Alphonse disait : qui prie se sauve, qui ne prie pas se damne. Il aurait pu logiquement ajouter qui prie beaucoup sera fervent ; qui prie sans cesse se sauvera en saint.

Ainsi l'élément surnaturel nécessaire à la formation d'habitudes vertueuses comprend la *grâce sanctifiante,* les *actes surnaturels,* la *grâce actuelle* requise pour produire ces actes, enfin la *prière* qui procure cette grâce actuelle.

b) L'élément psychologique.

La vertu infuse est surnaturelle, mais comme elle est hospitalisée dans un organisme humain et particulièrement dépendante des facultés naturelles dans son action, il est impossible que son développement n'y laisse pas de traces.

Les actes de vertu même surnaturelle, déposent donc même dans les facultés naturelles des dispositions toujours plus favorables aux vertus.

i° *L'esprit,* tout d'abord, fournit à la volonté d'autant plus de moyens d'atteindre sa fin qu'il est lui-même davantage pénétré des idées conformes à cette même fin.

Or, chaque acte de vertu que nous posons imprime nécessairement dans *Yintelligence* l'idée qu'il éveille. Il n'est pas possible d'accomplir une action quelconque sans que l'intelligence qui l'a provoquée n'en subisse le contre-coup. Et si l'attention est tenue en éveil, cet acte ne peut manquer de se graver profondément dans la mémoire et d'y laisser un vestige durable. N'est-ce pas en vertu de ce principe que l'étudiant, pour s'assi-

miler une matière, écrit ses pensées, se récite à lui-même sa leçon, en articulant les syllabes ? N'est-ce pas avec l'intention d'éveiller des idées, de se mettre en train que l'écrivain relit à haute voix les pages déjà écrites, que pendant son travail de composition il se dit à lui-même à mi-voix et, au besoin, déclame les pensées qu'il écrit ? n'est-ce pas dans le même but encore que l'on conseille de prendre dans l'oraison une pose recueillie, de joindre les mains et de baisser les yeux ? Nous provoquons par là l'idée du recueillement et nous nous recueillons en effet. Nous nous suggestionnons ainsi, à tout moment, sans nous en douter ; nous commençons par poser un acte en vertu du principe de l'imitation, parce que nous le voyons faire par les autres ; nous finissons par en pénétrer notre esprit, par le poser enfin, par conviction personnelle.

L'acte, pour peu que nous le répétions, forme, avec les jours, les semaines et les mois, un capital énorme qui se dépose dans notre mémoire intellectuelle, prêt à être utilisé par notre volonté.

2° A son tour, cette volonté subit l'influence des actes fréquemment répétés.

Nous savons qu'elle se laisse captiver sans peine par le sentiment du plaisir ; tout ce qui est coloré de passion la fascine. Mais, ce qui est tout à fait remarquable, tout acte souvent répété, quelque sec ou désagréable qu'il paraisse dans le principe, finit par ne plus coûter, bien plus, par devenir une nécessité. Les auteurs spirituels, les directeurs de conscience appliquent constamment ce principe, sans en avoir cherché peut-être la raison intime.

A l'âme qu'ils veulent guérir de l'aversion qu'elle ressent pour un prochain au caractère difficile, ils conseillent de poser des actes d'amabilité, de bonté, absolument comme si ce prochain leur était sympathique; à celle dont ils veulent extirper une propension affectueuse exagérée, trop sensible, dangereuse, ils commandent de s'abstenir de tout acte qui puisse entre-

trnii cette amitié ; à l'âme languissante et découragée, ils prescrivent des actes forts purement extérieurs au début, une démarche allègre, un regard vif, une parole animée. Ils savent que ces actes produisent leur effet non seulement dans l'idée, mais dans le sentiment. Celui-ci se mettra bientôt au niveau de l'acte. On prendra goût à ce qui auparavant inspirait la plus vive répugnance. Il n'est pas jusqu'à la mortification extérieure, entreprise d'abord avec déplaisir, par pure obéissance, qui, à la longue, ne devienne un besoin.

30 L'acte exerce aussi une influence nécessaire sur *l'organisme.* Chaque acte, auquel les puissances sensitives ont une part, laisse dans les cellules de l'organisme une impression, un pli, un vestige.

Quelque imperceptibles qu'ils soient, ces vestiges, grâce à leur succession ininterrompue, finissent par se graver dans l'organe et par l'adapter à tel genre d'actions à poser. Ces actions se feront désormais pour ainsi dire d'une manière automatique. C'est ainsi que nous avons appris à marcher, à parler, à écrire, à dessiner, à calculer les distances ; c'est ainsi que nous apprenons, si nous le voulons, à être actifs, attentifs, condescendants, humbles, sobres et mortifiés, patients, charitables ; en un mot, c'est ainsi que nous apprenons à aimer. Quel meilleur moyen d'apprendre à aimer que de poser des actes d'amour ?[1]

ART. V. — LE MÉRITE — FRUIT DE LA VIE VERTUEUSE [2]

I. — NOTIONS

On appelle *mérite* la valeur d'une œuvre qui la rend digne de récompense.

1. Si nos actes, faits avec fidélité, déposent, à chaque moment, dans nos facultés naturelles des habitudes indéracinables, que n'opérera pas Dieu lui-même dans l'ordre surnaturel ! — Card. Mercier, Les *Actes surnaturels. (Revue Thomiste,* 1907, p. 36).

2. S. Thomas, 1-2, q. 119. — Hugon, O. P., *Vie spirituelle,* t. II. — Herrmann, *Tractatus de divina gratia,* P. III.

Au concret, le mérite peut se définir avec saint Thomas [1] : *Actio qua efficitur ut ei qui agit, sit justum aliquid dari.* Quelqu'un a posé une action ; cette action est si bonne qu'il est juste qu'il en soit récompensé. Cette action est dite méritoire.

a) Il y a deux sortes de mérite : *le mérite « de condigno »* et *le mérite « de congruo ».*

Pour qu'il y ait mérite *de condigno,* il faut l'égalité entre l'acte et la récompense qui fait que celle-ci est due en justice [2].

Le mérite est *de congruo* quand il manque l'égalité entre l'acte et la récompense ou bien encore quand la promesse de le rétribuer fait défaut.

Toutefois, à ce mérite *de congruo* est due aussi une rétribution non en vertu de la justice, mais en raison d'une certaine convenance et en tenant compte de la libéralité de Dieu.

b) Le mérite *de condigno* comprend à son tour deux formes : *de condigno en stricte justice* et *de condigno en justice au sens large.*

Le mérite de condigno en stricte justice requiert une égalité *parfaite* et *absolue* entre l'acte et la récompense. Seul Notre-Seigneur Homme-Dieu a pu mériter de la sorte.

Le mérite de condigno en justice au sens large demande seulement une égalité de proportion entre l'acte bon et la récompense. Pourtant, comme Dieu a promis de récompenser ces actes méritoires, cette récompense est due en justice [3].

1. **In 4 Sent. D. 15, q. x, a. 3 ad 4.**
2. **S.** Alph., *Hist. haer.* **P. II, conf. IX, n. 14 (t. II, p. 417).**
3. **I, q. X14, a. x.**

c) lin fin, *le mérite de congruo* comprend aussi deux degrés — *de congruo infallibili* et *de congruo fallibili.*

Le premier est rétribué d'une manière infaillible en vertu de la *promesse divine.*

Le second est rétribué non pas en vertu d'une promesse divine, mais en raison d'une *certaine convenance,* en tenant compte de la *libéralité de Dieu.*

II. — LES ACTES MÉRITOIRES

Tout acte de vertu posé librement ici-bas par une âme en état de grâce, sous l'influence de la Divine Charité, mérite de condigno au sens large, une augmentation de la grâce sanctifiante [1] *et de la gloire et béatitude correspondantes au ciel.*

Expliquons.

a) Quels actes.

Cette augmentation, cette prise de possession de nous-mêmes par la Charité se produit par chaque acte méritoire, quelque peu intense[2][3] qu'il soit, pourvu qu'il soit posé ou du moins commandé par la Charité s.

Cette augmentation a lieu *immédiatement,* au moment où l'acte méritoire est posé [4].

1. Cette augmentation ne se fait pas au moyen d'une accumulation d'entités distinctes. S. Th., 2, 2, q. 24, a. 5.
2. S. Th., 114, A. 8 ad 3 — 2, 2, q. 24, a. 6 ad 1.
3. Telle est l'opinion aujourd'hui universellement admise. Autrefois plusieurs auteurs croyaient que pour mériter une augmentation de grâce et de gloire, il fallait des actes de vertu intense, p. e. S. Bonaventure, II sent. D. 40, a. 2, q. 3. — Denis le Chartreux, I Sent., D. 17, q. 7 ad 3. — Bannez, in 2, 2, q. 24, a. 6, *de augmento Caritatis,* q. 3-
4. Cette opinion gagne de plus en plus du terrain. Aujourd'hui, nonobstant deux grandes autorités contraires, S. Bonaventure, II

Cette croissance de la Charité se fait intégralement en proportion de la valeur de chaque acte méritoire [1].

b) Sous l'influence de la Charité.

Pour être méritoire de la béatitude surnaturelle les actes doivent être posés soit pour la Divine Charité soit sous son influence [2].

Cette influence doit être au moins virtuelle. Et elle sera telle, si l'âme pose ses actions sous son emprise.

Mais faut-il, dans ce but qu'elle renouvelle de temps en temps l'intention de faire tout par amour pour Dieu ?

Saint Thomas dit que l'intention une fois faite perdure virtuellement aussi longtemps qu'elle n'est pas positivement rétractée, par exemple, par un péché mortel [3].

Mais il dit aussi qu'il faut renouveler l'intention chaque fois qu'il y a obligation de renouveler l'acte de Charité dans lequel l'intention est comprise [4].

Or, quand faut-il renouveler l'acte de Charité ?

Sent. D. 40, a. 2, q. 3 — et saint Thomas, 2, 2, q. 24, a. 6, elle est partagée par beaucoup de théologiens, p. e. Suarez, *De Aux.,* L. IX, c. in. — Vasquez, in 1, 2. Disp. 220, c. 5, et invoque en sa faveur le *Conc. de Trente,* Sess. VI, c. x. Can. 24 et 32.

1. Duval, *De Carit.,* q. 2, a. 4. — Gibbon, Disp. 27, dub. 1, § 4. D'autres pensent que le juste ne reçoit d'accroissement que dans la mesure où son acte méritoire dépasse l'intensité de l'habitude déjà possédée. Sylvius in 2, 2, q. 24, a. 6.

Cfr. Herrmann, *Tractatus de divina gratia,* P. III, cap. hi, 1048 ss.

2. I, 2, q. 114, a. 4. — S. Bonav., III, s. D. 27, a. 2, q. I ad 1.

3. Cfr. sur cette question discutée : S. Th., l. c. et aussi I, 2, q.-I a. 1. c. — Joannes A S. Th., *Cursus Theol.,* t. V, q. I. Disp. I a VI. — Gotti, *Theol. schol. dogm.,* t. II in *1,* q. I, dub. 5, § 3, p. 10. — Suarez, t. IV, disp. II, sect. 4, n. 4.

4. II Sent., D. 40, q. I, a.-5, ad 6.

(ci, il y a désaccord parmi les théologiens.

Saint Alphonse dit à ce sujet : l'opinion qui me plaît davantage est celle qui prescrit ce renouvellement une fois par mois[1].

III. — L'OBJET DE MÉRITE

D'après le Concile de Trente, trois choses constituent l'objet du mérite *de condigno, Yaugmentation de la grâce sanctifiante* [2] — *la vie éternelle* — *Yaugmentation de la gloire* [3].

a) L'objet du mérite *de condigno* ne s'étend pas à *la première grâce actuelle* par laquelle l'homme est appelé à la justification. Il est de foi que cette grâce ne peut même pas être méritée *de congruo.* En effet, le principe du mérite ne peut être mérité.

b) La première grâce sanctifiante ne peut être méritée *de condigno.* Nous sommes en effet, comme dit l'Apôtre [4], justifiés gratuitement par la grâce de Dieu.

Elle peut être méritée cependant *de congruo,* en ce sens qu'il est *convenable* que Dieu dans sa bonté confère à une œuvre cette rétribution[5].

c) De même, les grâces actuelles efficaces : on ne

x. S. Alph., *Homo Ap.,* IV, 13.
2. Joan., xv, x, 2. — Luc., xix, 26. — *Eph.,* vi, 15. — I *Thés.,* iv, 1. — S. Th., ib., q. 114, a. 8.
3. I *Cor., ni,* 8.
4. *Rom., in,* 24. Cfr. Trid. sess. VI, c. 8.
5. Si par *meritum de congruo* on entendait comme certains le font que Dieu soit tenu non seulement *ex convenientia* mais *ex jure amicitiae* de récompenser le mérite, il ne serait pas permis d'affirmer que la première grâce sanctifiante puisse être méritée *de congruo.* Ainsi p. e. Salmant, Disp. 6, a. x. — Gonet, Disp. 2, a. 7. — Sylvius, in q. 114, a. 5, concl. 4. Cfr. Herrmann, 1. c. P. III, n. 1054.

peut les mériter *de condigno,* mais seulement *de congruo.*

Parmi les bonnes œuvres qui peuvent mériter *de congruo* les grâces efficaces, il faut mettre en premier lieu la prière [1].

d) Aucun homme ne peut mériter *de condigno* la grâce de la persévérance finale. Il ne peut même pas la mériter *de congruo infallibili,* car nulle part Dieu n'a promis à nos bonnes œuvres la persévérance finale. Tout au plus peut-on concéder avec beaucoup de théologiens que cette grâce peut être méritée *de congruo fallibili.*

Par contre, il est consolant de pouvoir ajouter que nous pouvons mériter infailliblement la persévérance par la *prière.*

Saint Augustin[2] le dit clairement : Ce don de Dieu peut être mérité par la prière ; et saint Thomas [3] ajoute : Même ce que nous ne méritons pas, nous l'obtenons en priant. Et saint Alphonse [4] conclut : Par la prière nous pouvons obtenir infailliblement le don de la persévérance pourvu que la prière revête les conditions requises et dure jusqu'à la fin.

e) L'âme juste peut mériter *de congruo fallibili* des grâces *pour d'autres* et même la première grâce actuelle, d'après cette parole de saint Jacques : Priez les uns pour les autres afin de vous sauver, car la prière assidue du juste a beaucoup de valeur.

1. S. Alph., *Magn. orat. med.,* P. I, c. 1 ; *La Véritable Épouse,* c. 20. Cfr. Herm., l. c. n. 710-714.
2. *De dono perseverantiae,* 1. 6 (M. 45, c. 999).
3. Ib., q. 114, a. 9, ad 1.
4. *Le grand moyen de la prière, I, c.* III, § 4.

Il est même probable que le *pécheur* peut mériter *de congruo fallibili, pour autrui.* Il le peut en tout cas par la prière revêtue des conditions requises.

f) Ajoutons enfin une conclusion consolante pour les âmes tombées en péché mortel.

Les œuvres méritoires détruites par un péché mortel subséquent revivent quand l'âme rentre en grâce avec Dieu[1]. Il est même probable d'après beaucoup de théologiens qu'elles revivent pleinement et aussitôt[2].

Saint Thomas[3] fait en effet une remarque suggestive : par le péché les mérites ne meurent pas ; ils ne sont pas déracinés, ils ne périssent pas ; ils restent au contraire devant Dieu pleinement, intégralement ; ils sont seulement empêchés, à cause du péché, d'obtenir leur effet. Donc quand l'obstacle est enlevé, les mérites produisent à nouveau immédiatement leur effet.

Et en ceci, ajoute saint Jean Chrysostome[4] resplendit merveilleusement la magnificence et la libéralité de Dieu. Il pourrait repousser pour toujours cet ingrat pécheur, il pourrait le spolier de tous ses dons. Mais non ! il l'invite par sa grâce à revenir à ses pieds, et quand le pécheur revient contrit non seulement il l'accueille avec bonté, mais il lui rend sa robe première, il lui restitue en entier la part de l'héritage céleste que, enfant prodigue, il avait dissipé.

1. Ezech., 18 ; 21, 22. *Tridentinum,* Sess. VI. can. 32 et cap. 16.
2. Suarez, *De Reviv.,* Disp. II, Sect. 2. — Lessius, In III, P. D. Th., q. 89 et bon nombre d'autres.
3. P. III, q. 89, a. 5.
4. Hom. 6 in Genes, n. 2 (M. 53, c. ; 6).

ART. VI. — QUELQUES VERTUS PLUS IMPORTANTES DANS LA VIE ILLUMINATIVE

Dans le tableau des vertus morales et des vertus adjacentes tracé plus haut [1], quelques-unes ont pu paraître peu importantes vu la modeste place qu'elles occupent dans l'ensemble. Pourtant certaines d'entre elles sont fondamentales dans la vie ordinaire. Il importe d'attirer sur elles l'attention.

I. — L'HUMILITÉ

i. Notion et conditions.

Saint Thomas relie l'humilité à la Vertu Morale cardinale de *tempérance,* prise dans un sens large [2].

L'humilité dispose l'homme à s'apprécier à sa juste valeur et l'incline à agir en pratique d'après cette connaissance.

Pour être vraie l'humilité doit revêtir trois conditions. Ce sont comme trois parties intégrales de l'humilité.

a) L'humilité d'esprit. L'homme doit parvenir à se connaître d'après sa vraie valeur.

Or, il est, par lui-même, un pur *néant.* Il n'a de lui-même ni l'existence dans l'ordre naturel, ni les facultés de l'âme et du corps, ni, dans l'ordre surnaturel, la grâce et les vertus.

De plus, de par lui-même, il *ne peut rien faire* ni dans l'ordre naturel, ni dans l'ordre surnaturel.

Il a constamment besoin de l'action de Dieu non

i. Liv. II, chap, ni, art. I et suiv.
a. Saint Thomas, 2, 2, q. 151 — 2, 2, q. 129, a. 2.

seulement pour continuer à exister, mais pour produire n'importe quel acte.

Enfin quand Dieu lui donne ce secours et agit de concert avec lui, l'homme gâte encore ses œuvres par de nombreuses imperfections et par des résistances à la grâce.

b) L'humilité de cœur. Si au moins il reconnaissait son néant et s'avouait sa misère, Dieu aurait pitié de lui. Mais souvent l'homme se révolte à la vue de son impuissance, se dépite contre lui-même et murmure contre Dieu.

L'humble de cœur reconnaît sa complète et absolue dépendance de Dieu et sa propre incapacité. Il s'humilie devant Dieu, implore son aide et lui demande pardon.

Cette disposition est l'humilité de cœur. Les démons en enfer connaissent leur néant, mais ne l'agréent pas et ils se révoltent contre Dieu.

c) L'humilité d'action. Quand on a vu sa misère et quand on l'a reconnue devant Dieu, il est encore nécessaire de se conduire en conséquence devant Dieu, devant les hommes et devant sa propre conscience. L'âme qui agit autrement vit en contradiction avec elle-même. Sa vie est un mensonge et une hypocrisie,

2. — Nécessité de l'humilité.

Discite a me quia mitis sum et humilis corde et invenietis requiem animabus vestris[1].

a) Sans l'humilité, l'âme ne saurait vivre en paix

1. Matt., II, 29.

avec Dieu : donc, elle ne recevra pas ses grâces, donc elle n'avancera pas en perfection et si elle persévère dans son orgueil, elle ne se sauvera pas.

Les textes de l'Écriture Sainte qui prouvent l'amour de Dieu pour l'âme humble et son aversion pour l'orgueilleux sont nombreux. Dieu s'éloigne de l'orgueilleux, il se rapproche de l'âme humble.

L'orgueilleux vit dans un mensonge perpétuel. Or, Dieu est la Vérité même, il ne peut souffrir le mensonge.

L'orgueilleux s'approprie les talents et les qualités comme s'ils étaient son bien. Or, tout ce que possède la créature appartient à Dieu seul.

b) Sans l'humilité l'âme ne saurait vivre en paix *avec le -prochain.* De sa disposition orgueilleuse découle sa propension à ridiculiser ou mépriser les autres, à dédaigner les faibles, les pauvres, les ignorants, à s'élever au-dessus des autres, à juger superbement les actions et les intentions du prochain et de ses propres supérieurs, à se mettre partout à la première place comme si elle était due à son mérite, à médire des autres ou à les calomnier quand ils sont un obstacle à son propre avancement, à entretenir enfin partout le trouble et la discorde.

Or, dans ces conditions, il ne saurait trouver au milieu de ses semblables, ni bonheur, ni paix, ni même l'estime.

L'âme humble, au contraire, est condescendante pour le prochain, tolère ses défauts, les couvre du manteau de la charité. L'âme humble est déférente, toujours prête à rendre service, toujours disposée à prendre la dernière place et à céder le pas aux autres.

Cette modestie et cette charité lui attirent tous les cœurs et lui permettent de trouver le bonheur parmi ses semblables.

c) Sans l'humilité pas de paix avec soi-même.

L'orgueilleux est dévoré par l'ambition, sans cesse

pi ('occupé de son succès, abattu par les revers ; il est l empli de soupçons et est rongé par l'envie. Comme il s'estime au-dessus de sa valeur, il doit souvent subir des humiliations cruelles, des déceptions poignantes.

Dans l'humble toutes les passions sont réglées. Il n'a pas de désirs au-dessus de son état et de son mérite, il n'a pas de craintes d'être humilié puisqu'il tient la dernière place, il n'éprouve pas la tristesse d'une ambition frustrée, car il n'a aucune ambition sinon celle de plaire à Dieu et de faire le bien autour de lui.

3. Moyens d'acquérir l'humilité.

a) Le premier moyen est de nous représenter vivement, d'une part, notre extrême indigence, le néant absolu de notre nature créée, et l'affreuse ruine causée dans notre âme par le péché originel et nos péchés personnels ; d'autre part, de considérer l'exorbitance de nos prétentions, la folie des pensées de vanité, d'ambition qui nous hantent fréquemment, la bassesse et le danger des sentiments qui s'agitent souvent dans notre cœur et qui peuvent en un instant si la volonté consent, détruire toute notre vie surnaturelle.

b) Un autre moyen est de considérer les humiliations sans nom auxquelles a consenti Notre-Seigneur parce qu'en tant que créature, il se reconnaissait infiniment indigent devant son Père, et, en tant que chargé de nos péchés, il se jugeait digne de tous les opprobres et de toutes les tortures. Quelle humiliation alors n'est pas due à l'homme qui non seulement est revêtu du péché, mais l'a lui-même commis, s'est révolté personnellement contre Dieu, l'a trahi et après le pardon a recommencé son forfait, peut-être bien des fois.

c) Le moyen par excellence pour obtenir l'humilité, c'est d'en poser les actes, non pas en paroles, mais en réalité. Il faut accepter en paix toutes les petites humiliations qui nous viennent de notre entourage. Quand l'humiliation est plus sensible, ü faut s'efforcer

de conserver son âme dans la paix, prévenir l'explosion de colère ou de mécontentement en gardant le silence, songer un instant à Notre-Seigneur outragé et revenir au calme le plus tôt possible. C'est un exercice absolument nécessaire et dont l'urgence peut s'imposer pendant des années jusqu'à ce que l'âme soit au moins un peu guérie de la folie d'orgueil.

d) Enfin, ici surtout la *prière* assidue est requise : prière pour connaître d'abord sa misère et ses défauts, prière pour accepter de bon cœur la conviction de son néant et de sa faiblesse, prière pour se mettre au-dessus de la vaine opinion des hommes, prière pour persévérer dans ce travail jusqu'au bout, jusqu'à la fin de la vie.

II. — L'OBÉISSANCE ».

Elle est une conséquence de l'humilité. Celui qui reconnaît son néant, se soumet facilement à Dieu le Maître Souverain et à tous ceux qui ont part à son pouvoir. Pour se faciliter l'obéissance il faut l'étudier dans Notre-Seigneur dont il est dit : *factus obediens usque ad mortem.* Des *qualités* qu'a revêtues l'obéissance en Jésus-Christ, découlent celles qu'elle doit revêtir en nous. De la *valeur* de l'obéissance du Divin Maître procède la valeur de la nôtre.

i. Obéissance de Jésus.

a) L'essence de la vie de Jésus-Christ, c'est qu'il a été *obéissant.* Il n'a pas eu d'autre rôle en venant dans ce monde que *à.'obéir. In capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam*[2].

1. S. Alph., *La véritable Épouse,* ch. vu. — S. Th., 2, 2, q. 104-105. — S. Fr. de Sales, *Vie dévote,* P. III, ch. xi. — D. C. Marmion, O. S. B., *Le Christ, idéal du moine,* confér. XII.
2. *Ps.,* xxix, 9.

Jésus vient détruire le péché de l'humanité. Or, tout péché est une révolte contre Dieu. Jésus-Christ, se substituant à l'humanité, a pris sur lui son péché. Pour détruire cette désobéissance de la créature, il a donc dû *obéir au nom de toute créature.*

Dans ce but, la seconde Personne de la Très Sainte Trinité a pris la nature humaine. Sans cela elle ne pouvait pas s'abaisser, étant l'égal du Père.

Le Père Éternel prescrit alors à son Fils Incarné une vie à mener sur terre.

Le rôle de l'Homme-Dieu a été de mener cette vie, dans tous les détails, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. Voilà pourquoi Jésus a dit : *Non quaero meam voluntatem sed ejus qui misit me*[1] *Meus cibus est ut jaciam voluntatem ejus qui misit me*[2]. *Factus obediens usque ad mortem*[3]. Cette obéissance, saint Paul l'atteste, Jésus-Christ l'a accomplie jusqu'à la mort.

b) La volonté du Père, Jésus-Christ *accepte* de l'exécuter. Son obéissance est *libre :* Je donne ma vie librement, personne ne me l'enlève. Cette liberté fait le mérite de l'obéissance de Jésus.

Cette obéissance non seulement est libre, elle est encore *pleine d'amour.* Afin que le monde sache que j'aime mon Père, levez-vous, allons, dit-il à ses Apôtres avant d'aller à la mort.

c) Cette obéissance est *totale.*

1° Dans la vie prescrite par le Père céleste, il y

1. Joan., v, 30.
2. Joan., iv, 34.
3. *Phil.,* II, 8.

aura des choses *grandes :* les miracles, la prédication de l'Évangile et des choses *minimes,* trente ans de vie cachée, le travail d'un simple menuisier, les occupations ordinaires de la vie quotidienne. Jésus-Christ prendra tout, avec un soin jaloux.

2° Dans cette vie, il y aura des choses pénibles : la compagnie des pécheurs, des pharisiens hypocrites, les tourments de sa Passion, la mort ignominieuse. Il y aura aussi des joies ; la compagnie ininterrompue pendant trente ans de sa Mère aimante, pure, dévouée, qui l'aimera plus qu'aucune créature ne pourra l'aimer.

Jésus ne refusera pas les joies que son Père lui réserve sur terre. Il les accepte comme il accepte les peines. Tout est volonté du Père.

d) Cette obéissance est aveugle.

i° Dans cette vie, prescrite à Jésus par son Père, il y aura des choses qui pourront sembler contraires à la prudence humaine : la longue vie cachée à Nazareth, alors que des millions de païens attendent sa venue, l'opprobre qui s'attachera au Crucifié et qui déconsidérera sa doctrine et ses disciples, la simplicité même et l'austérité de sa doctrine et de sa vie qui choqueront les Juifs et les Païens.

Mais le Divin Obéissant ne *juge* pas les décisions du Père Éternel. Son rôle est d'obéir.

Il ne prendra non plus aucune initiative personnelle, sinon l'exécution pure et simple de la volonté du Père. Il ne restera pas en deçà, mais il n'ira pas au delà, car au delà il n'y a plus d'obéissance, mais volonté propre.

2° Jésus-Christ aurait pu préparer l'extension de sou Église d'une façon humainement plus efficace, par exemple, en étonnant les savants ses contemporains de Rome et d'Athènes par sa sagesse extraordinaire, par sa connaissance de tous les secrets de la nature, etc. Mais cela n'était pas contenu dans le plan de vie que son Père avait tracé et Jésus y renonce.

e) Cette obéissance de Jésus est *simple.* Il obéit à tous ceux qui ont pouvoir sur lui ; à sa divine Mère, à saint Joseph, à Hérode, plus tard à ses bourreaux, à son juge inique. Il ne fait aucune distinction entre les personnes qui commandent et il en donne la raison en répondant à Pilate : Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'En Haut.

2. Qualités que doit revêtir notre obéissance.

a) L'obéissance doit faire l'essence de notre vie. A chacun de nous est prescrit, comme à Jésus, une vie à mener, un ensemble d'actions à poser, d,e souffrances à supporter. Tout a été réglé, depuis l'éternité, par Dieu. Notre unique but est d'exécuter *cette* volonté de Dieu à notre sujet, de l'exécuter *librement,* de l'exécuter *par amour* pour Dieu. En dehors de l'obéissance, il n'y a plus de volonté de Dieu, donc plus de sainteté, plus de mérite, plus d'honneur pour Dieu.

b) Nous n'avons pas de *distinction* à faire entre les choses commandées, qu'elles nous *plaisent ou non,* qu'elles soient *importantes ou non.*

c) Nous n'avons pas à juger la conduite de Dieu, à rechercher les *raisons* pour lesquelles il nous impose tel commandement, telle croix.

d) Nous n'avons pas à faire des distinctions entre

les *personnes,* les *choses* ou les *événements* qui nous transmettent la volonté du Père Céleste. Notre rôle est d'obéir à tous ceux qui ont droit sur nous.

3. Mérites de l'obéissance.

1° La vie d'obéissance de Jésus-Christ ne se termine pas à sa mort. Notre Divin Sauveur, Chef du Corps Mystique la continue non plus seul, mais avec nous et en nous.

La vie que son Père l'a chargé de mener embrasse chacun des chrétiens : en tous Jésus doit être obéissant. Il offre à son Divin Père, chacun de leurs actes d'obéissance. Chaque acte, en effet, appartient et à celui qui le pose et à Jésus-Christ, le Chef.

2° Le mérite donc de chaque acte d'obéissance est par la vertu de Jésus-Christ d'une valeur infinie. Ainsi le Sauveur par chaque âme juste étend la rédemption dans la mesure où cette âme est obéissante avec lui au Père Éternel.

3° Par contre, un acte de désobéissance n'appartient pas au Christ, il n'est pas accepté par le Père. Cet acte, étant en dehors de la volonté de Dieu, est en dehors de Dieu même. Il ne comptera pas pour l'éternité, il est un larcin commis envers Dieu qui par son Souverain Domaine a un droit absolu sur toutes ses créatures et toutes leurs actions.

III. — CHASTETÉ

1. Nature de la Chasteté.

La Chasteté [1] se rapporte à la vertu morale cardinale de Tempérance. Elle aide l'homme à s'abstenir des plaisirs sensibles, principalement des plaisirs

1. S. Alph., *Selva,* P. II, Instr. III. — S. Fr. de Sales, *Vie dévote,* P. III, ch. XII-XIII. — S. Thom, 2, 2, q. X5X-X56. — Desurmont, C. SS. R., *Charité sacerdotale,* § 77-79. — Valui, *Vertus religieuses.* Chasteté.

μ χ ιιιIi, conformément à l'état de vie choisi par chacun.

a) La Chasteté est une vertu *belle.* Pratiquée fidèlement, elle engendre dans l'âme la douceur, la mansuétude, la bonté, le dévouement. Aussi l'a-t-on appelée la « belle vertu ».

Les païens eux-mêmes estimaient la pureté parfaite, la virginité. Les Romains rendaient hommage aux Vestales, les Germains entouraient de vénération et de protection les personnes qui pratiquaient le renoncement total aux plaisirs de la chair. Les païens modernes honorent à leur manière la Chasteté enseignée par le Christianisme, en persécutant de leurs calomnies prêtres, religieux et religieuses.

Notre-Seigneur aime la Chasteté. Il n'a admis dans sa proche intimité que des cœurs chastes. Il vient habiter, en personne, par la Communion, dans les cœurs purs. L'âme du Chrétien, et même son corps, devient ainsi le Sanctuaire, le Tabernacle vivant de l'Homme-Dieu, un calice consacré contenant le Sang de l'Agneau sans tache. Aussi, quels soins l'Église ne prend-elle pas pour que les fidèles s'approchant de la Sainte Table soient exempts de péché mortel et surtout de péché contraire à la belle vertu !

b) La Chasteté est une vertu *exposée* à beaucoup de dangers. Les écueils l'entourent de toutes parts. Les scandales du monde, les discours éhontés, les lectures mauvaises, les sollicitations au mal, toutes ces tentations s'étendent sur le monde comme un

filet aux mailles serrées. Rares sont les âmes qui réussissent à échapper au péril.

c) La Chasteté est une vertu *fragile.* Un souffle impur suffit pour faner cette fleur délicate, une pensée mauvaise volontaire, une imagination, un regard, une parole volontairement contraires à la vertu de Chasteté suffisent pour en ternir l'éclat.

d) La Chasteté est la vertu la plus *contraire à la nature humaine corrompue.* De ce fond infect montent presque sans discontinuer les vapeurs nauséabondes des pensées, imaginations, désirs contraires à l'infinie pureté de Dieu. Il faut à l'âme un soin constant pour maintenir sa volonté inébranlable dans sa résistance aux suggestions malsaines.

2. Les conséquences du vice contraire à la Chasteté.

Ces conséquences sont nombreuses, graves et souvent fatales.

a) L'homme s'avilit en cédant contre la loi de Dieu, aux instincts les plus bas qui lui sont communs avec les animaux sans raison.

b) Il s'interdit tout accès aux choses spirituelles : *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei*[1]. Il renonce donc à s'unir par la volonté et l'intelligence à Dieu qui est esprit. Il se rend impossible tout travail de perfection et cette impossibilité perdure aussi longtemps qu'il n'a pas renoncé sincèrement et définitivement au péché impur.

c) L'*intelligence* de l'homme adonné au vice impur s'obscurcit dans les choses surnaturelles : *Luxuria futura non sinit cogitare,* a dit saint Augustin. Aucune

1. I *Cor.,* n, 14.

conséquence, ni le déshonneur, ni le scandale, ni le malheur éternel, ne le fait reculer pourvu qu'il puisse satisfaire sa vile passion.

d) Son cœur s'endurcit. Les exhortations, les bons conseils d'amis ou de parents, les inspirations, les menaces de Dieu, l'amour de Notre-Seigneur, ses souffrances, les larmes de la Mère des Douleurs, tout cela le laisse indifférent, tout cela est impuissant à l'arrêter dans ses débordements.

e) Alors la lumière de la *Foi* commence à s'éteindre ; la flamme n'en est plus nourrie par la réflexion sur les choses surnaturelles, car il évite d'y songer ; ni par la grâce, car il ne prie plus. L'homme impur est bien près de perdre la Foi, car il croit avoir intérêt à la perdre pour ne plus entendre les reproches de sa conscience.

3. Moyens de conserver la Chasteté.

a) Le premier moyen pour la conserver, c'est de croire une vie chaste possible nonobstant l'humaine faiblesse.

Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis[1] *:* Dieu est fidèle : il ne permet pas une tentation qui dépasse les forces de l'homme. D'ailleurs ils sont innombrables ceux qui ont gardé leur chasteté intacte selon leur état de vie. Et Dieu a mis à la disposition de l'homme sincère des moyens nombreux.

b) Il faut se faire des *convictions sur la nécessité de défendre* sa vertu de chasteté jusqu'à la mort.

Celui qui croit qu'un jour cette lutte cessera se trompe.

Celui qui, après de longues absences de la tentation, espère qu'il en sera exempt à jamais, s'expose à une dangereuse illusion.

Celui qui, appuyé sur sa vertu passée, ses triomphes remportés et ses habitudes de pureté acquises, se per-

i. I *Cor.*, x, 13.

suade qu'il est désormais à l'abri du péché, risque de faire naufrage un jour. *Si Sanctus es non tamen securus,* a dit saint Jérôme.

c) Si l'on veut conserver cette vertu intacte, il faut viser à la *chasteté -parfaite* selon son état. La demi-chasteté, celle qui se contente d'éviter les grands péchés qui méritent l'enfer est un leurre.

L'impureté est un sentier glissant, celui qui y risque un seul pas s'expose à descendre rapidement la pente vers l'abîme.

Il faut donc cultiver la chasteté du corps, de l'imagination, du cœur, de l'esprit, éviter avec soin les actions, pensées, désirs, regards, représentations malsaines et s'interdire les relations et les affections dangereuses.

d) Il faut fuir l'occasion. Cette occasion peut être une personne [1], une chose, un livre, une image, un étalage [2], une conversation, une occupation. *Qui amat periculum in eo peribit*[3].

e) Il faut surveiller avec soin ses sens qui sont la porte par laquelle les tentations se glissent dans l'âme. Il faut mortifier spécialement le sens du toucher et plus encore ses yeux.

Le Saint-Esprit a dit ces graves paroles : *ne respicias mulierem multivolam ne forte incidas in laqueos illius* [4]. Et Jésus-Christ dans l'Évangile : Si ton œil te scandalise, arrache-le [5]. Comme un aqueduc percé, dit saint Ephrem, perd l'eau, ainsi celui qui ne garde pas ses yeux perd la chasteté.

1. Saint Bernard a dit : *Cum femina frequenter esse et feminam non tangere, nonne plus est quam mortuum suscitare.*

2. *Averte faciem tuam a muliere compta et ne circumspicias speciem alienam. Eccli.,* ix, 8.

Noli circumspicere in vicis civitatis, nec oberraveris in plateis illius. Eccli., ix, 7.

3. *Eccl.,* in, 2.

4. *Eccli.,* ix, 3.

5. Matt., v, 29.

S,dut Augustin en donne la raison : La pensée succède au regard, la délectation à la pensée et le consentement à la délectation.

I) Il faut résister *aux tentations.* II faut les rejeter à l'instant. La tentation, dit saint Jérôme, est un serpent vénimeux. Si tu ne l'écrases du pied dès qu'il montre la tête, il te mordra.

Il faut faire diversion à la tentation et s'occuper d'autre chose. La regarder en face, c'est s'exposer à être éclaboussé par elle.

g) Il faut *prier pendant la tentation.* Dès qu'elle se présente, il faut sonner l'alarme. Le voleur s'enfuit dès qu'il entend appeler au secours, dit saint Bonaventure, ainsi le démon s'enfuit dès que l'âme tentée murmure une prière.

Il faut surtout s'adresser avec confiance à la Vierge des vierges, l'immaculée qui a écrasé de son pied virginal le Serpent impur.

CHAPITRE III

TROISIÈME ÉTAPE : LA VIE UNITIVE

Avant de traiter de cette Vie Unitive, récapitulons brièvement ce qui a été dit jusqu'ici. Ainsi nous assignerons sans peine à la Vie Unitive la place qui lui est réservée dans le travail de la perfection chrétienne.

Nous avons divisé le Livre III de ce travail en trois Parties : l'Oraison, l'Action, la Direction.

Dans la Partie I qui traite de l'Oraison, nous avons distingué trois degrés : l'Oraison Ordinaire, l'Oraison Intermédiaire et l'Oraison de Contemplation.

Dans la Partie II, qui traite de l'Action, nous avons de même compté trois étapes, la Vie Purgative, la Vie Illuminative et la Vie Unitive.

La *Contemplation* marque le sommet de l'Union à Dieu dans la prière. De même la *Vie unitive* est le couronnement de l'union à Dieu dans *l'Action.*

Pour favoriser cette union à Dieu, Dieu a doté l'âme des trois premiers dons du Saint-Esprit : Sagesse, Intelligence et Science.

Pour réaliser l'union à Dieu dans la Vie quoti-

diciinc, Dieu a mis à la disposition de l'âme quatre autres dons : Conseil, Piété, Force, Crainte de Dieu.

Les trois premiers Dons du Saint-Esprit enflamment l'âme d'une *ardente Charité* pour Dieu. Les autres font pénétrer cette Charité dans *toute la vie,* la font circuler jusque dans les moindres actions.

Tous ensemble ils constituent la vie contemplative parfaite, laquelle a deux aspects distincts, destinés à s'entr'aider et à se compléter : l'oraison et l'action.

Parmi les âmes contemplatives, les unes sont plus appliquées à l'oraison, soit par attrait intérieur, soit par vocation. Les autres sont plus actives, occupées d'œuvres de zèle : la prédication, l'instruction, le soin des malades.

Mais toutes ont expérimenté Dieu présent en elles. La connaissance infuse et l'amour ardent qui ont jailli spontanément dans ce goût intime les accompagnent désormais pour transformer leur action et imprimer à leur vie ce caractère surnaturel et divin qui fait le propre de la *Vie Unitive.*

ART. I. — LE DON DE CONSEIL DANS LA VIE UNITIVE

I. — COMMENT L'AME AGIT SOUS L'INFLUENCE DU DON DE CONSEIL

Comment l'âme doit-elle agir dans la vie pratique quand elle est guidée habituellement par le Don de Conseil ?

Pour répondre exactement à cette question il faut d'abord se rappeler comment l'âme agit sous l'action de la simple vertu de prudence, ensuite faire la com-

paraison avec celle qui agit sous l'action du Don du Saint-Esprit.

a) Vertu de Prudence. Elle a un triple rôle à remplir [1].

D'abord, elle aide l'âme à s'éclairer au sujet de la fin surnaturelle qu'elle doit atteindre et de moyens d'y arriver. Ensuite, elle l'aide à porter un jugement droit sur les actions à poser et sur les conditions les plus favorables pour les poser avec fruit. Enfin, elle ordonne le choix de tel moyen en particulier et décide les autres facultés à entrer immédiatement en action[2].

Cette triple fonction de la vertu de prudence montre à quel point elle est nécessaire à l'âme cheminant par la voie ascétique et quelle témérité ce serait d'avancer sans l'aide de cette boussole du bon sens et du jugement droit. Aussi le plus grand soin de cette âme doit être de permettre à la prudence de réaliser en elle cette triple fonction.

Elle doit donc se fixer avec netteté un idéal de

1. Il convient de rappeler ici que les deux voies ne sont pas habituellement si tranchées qu'une âme soit exclusivement et dans tous les détails de la vie, conduite par la simple raison éclairée de la lumière de la Révélation, ou bien, au contraire, uniquement par le Saint-Esprit. Des séparations aussi nettes n'existent qu'en théorie, elles ne peuvent s'appliquer à la vie pratique qui est faite de contingences. On dit qu'une âme est conduite par le Saint-Esprit quand, dans le plus grand nombre des cas, elle agit sous l'influence des dons du Saint-Esprit, suivant, pour les autres cas, l'indication de la raison. Ce qui est habituellement dominant dans une âme, constitue son état.

2. Saint Thomas, h, 2, q. 49 — 2, 2, q. 61. — Herrmann, *Institutiones Theol. Dogm.,* t. II, tr. *de Viitutibus.* Pour atteindre ce triple but, la prudence s'accompagne de certaines qualités surnaturelles infuses nommées par saint Thomas vertus secondaires. Cfr. 2, 2. q. 49, a. x, 2. 4, f, 7, 8, et 2, 2, q. 6x, a. 3 et 5.

perfection surnaturelle à atteindre, s'informer, par la réflexion, la lecture, la direction, quels moyens elle doit prendre pour réaliser cet idéal. Elle doit se rendre compte des difficultés de cette tâche, des ennemis extérieurs qu'elle aura à combattre.

Ensuite, elle doit juger pratiquement quels moyens il s'agit d'adopter en particulier pour mener une vie parfaite. Elle doit donc se créer un ordre de jour, se prescrire certains exercices de piété destinés à nourrir et, au besoin, à réparer sa vie spirituelle, déterminer les occupations extérieures auxquelles il convient de s'adonner et la manière d'en profiter pour atteindre sa perfection ; elle doit régler sa vie de relations familiales et sociales.

Enfin, elle doit veiller à faire exécuter les résolutions prises après mûre réflexion, tenir un compte exact, dans l'examen particulier et général, de ses recettes et de ses dépenses afin de réparer ses défaites et de progresser dans la vertu.

C'est tout un plan de campagne car la vie ascétique est un combat et c'est la prudence qui est le général d'armée. C'est à elle à tout prévoir, à déterminer la tactique à suivre dans la lutte et à conduire ses troupes à l'assaut.

L'âme qui, étant encore dans la voie ascétique, négligerait ce travail élémentaire de la prudence en ne voulant pas s'astreindre à une méthode ou à un travail coordonné de sanctification serait condamnée à l'avance à l'échec.

b) Application au Don de Conseil.

Quand il plaît à Dieu d'introduire l'âme dans la

vic contemplative et de la conduire par le don de Conseil, le procédé à suivre se modifie considérablement [1].

i° Le premier soin de l'âme contemplative doit être *la docilité à l'inspiration du Saint-Esprit.* Or, la manière dont l'inspiration dirige l'âme est double. Elle illumine l'intelligence tantôt directement par un attrait intérieur, une lumière subite, une sorte d'instinct surnaturel, tantôt médiatement, moyennant les avis ou les exemples d'autrui. Dans les deux cas cependant, le Saint-Esprit rend l'âme contemplative défiante d'elle-même et prompte à s'entourer des conseils nécessaires. Il lui inspire, en particulier de soumettre sa conduite et ses lumières au contrôle d'un prêtre directeur de conscience, qui remplace auprès d'elle la Sainte Église.

2° Un autre devoir de l'âme contemplative soucieuse de rester fidèle à sa voie consiste à *implorer sans cesse le secours d'en haut.* Tandis que l'âme dans la voie ascétique, doit avant tout s'appliquer par les efforts personnels, minutieux et persévérants à chercher sa ligne du devoir et les moyens de la suivre, l'âme contemplative doit surtout consulter son Guide céleste, ne rien commencer ni continuer, ni achever sans lui demander sa lumière et sans demander pardon des obstacles qu'elle met à son action par ses vues trop humaines et son activité naturelle.

i. Pourtant le don de conseil doit, lui aussi, remplir le triple rôle dévolu à la vertu de prudence. Il aide l'âme, d'abord à bien saisir l'idéal à atteindre, ensuite, à porter un jugement droit sur les actions à poser pour atteindre ce but, enfin à mettre en mouvement les facultés afin d'exécuter ce qu'elle a résolu de faire.

3° Un troisième devoir de l'âme contemplative est une *abnégation d'elle-même complète.* Ce renoncement est beaucoup plus radical et continuel que celui exigé par la simple vertu de prudence.

Le contemplatif doit limiter son activité à se conformer à toutes les dispositions de la Providence, à agréer toutes les circonstances de la vie telles que Dieu les a préparées, à renoncer même à cette satisfaction intime que tout homme éprouve à se sentir le maître de son activité et le roi de ses facultés, ou à se tracer lui-même un sentier pour aboutir à la perfection.

4° L'heureuse conséquence de cette fidélité et de ce renoncement à toute vue humaine c'est la *sécurité,* l'assurance intime qu'éprouve l'âme dans la bonté de sa voie. L'âme conduite par la simple vertu de prudence n'a pas toujours cette sécurité, cet abandon filial entre les bras de Dieu. Au contraire, elle est, bien des fois, hésitante, préoccupée, indécise. La vertu de prudence infuse, dit saint Thomas [1], même quand elle est parfaite, a un procédé discursif et reste parfois timide et incertaine.

II. — L'ABANDON A LA DIVINE PROVIDENCE[2] FRUIT DU DON DE CONSEIL

a) Notion.

Quand Dieu maintient la volonté unie à la science par l'action habituelle des Dons du Saint-Esprit, cette union ne s'appelle plus d'ordinaire *conformité à la*

1. I. II. q. 68, a. i et 2.
2. S. Alph., *Œuvres ascétiques,* t. X, ch. xiv, t. II, 3. De la Conform. à la vol. de Dieu. — Bossuet, *Discours sur l'acte d'abandon,* t. XIV, p. 166. — De Caussade, *L'abandon à la Divine Providence.*

Volonté de Dieu. Elle prend alors de préférence le nom *‹VAbandon à la Divine Providence.* Dans ce cas, en effet, la Volonté n'a plus, dans sa sanctification, la part principale, mais seulement le rôle secondaire, celui de l'obéissance complète, de docilité entière à la voix de Dieu. C'est alors le Saint-Esprit qui se réserve le premier rôle.

La volonté reste active sans doute, mais son activité ne procède plus autant de son initiative aidée de la grâce ordinaire, elle est le fruit de la douce et efficace intervention divine. Aussi la volonté se borne-t-elle à accepter de bonne grâce ce que Dieu fait en elle, à laisser agir Dieu, à s'abandonner à sa conduite, à suivre ses indications. Son union avec Dieu est donc plutôt l'affectueux *abandon* total d'elle-même à la conduite de la divine Providence.

Bossuet, qui par suite de sa polémique avec Fénelon, est considéré par tous, dans cette délicate matière, comme un Maître sûr, dit très explicitement[1] que l'acte d'abandon à la divine Providence est le propre de l'âme qui est *mue* et poussée par l'esprit de Dieu.

Il s'ensuit que l'état habituel d'abandon à la divine Providence, si Dieu n'en dispose autrement, n'appartient proprement qu'aux âmes guidées habituellement par les dons du Saint-Esprit.

b) Acte d'abandon et État d'abandon.

Ne confondons pas *Yacte* d'abandon à la divine Providence avec *Yétat* d'abandon. Celui-ci requiert l'intervention habituelle du Saint-Esprit au moyen de ses dons. L'acte, au contraire, ne demande qu'une motion passagère.

Or, nous savons qu'en règle générale toutes les âmes qui aspirent à la perfection sont favorisées de cette intervention passagère du Saint-Esprit ; toutes peuvent donc prétendre à faire des actes de véritable abandon à la divine Providence.i.

i. *Discours sur l'acte d'abandon,* **t. XIV, p. 168. —** *Rom.,* **vin, 14.**

Mais si une âme n'était pas dans l'état d'oraison infuse, qu'elle ne s'imagine pas qu'elle marche dans la voie d'abandon à la divine Volonté. Vouloir le faire sans en avoir la grâce, c'est s'exposer à tomber dans l'oisiveté et l'illusion.

S'abandonner c'est se remettre à la conduite de la Providence. « Pour être mû et poussé, par l'esprit de Dieu, comme dit saint Paul [1] non pas toutefois, à Dieu ne plaise ! à la manière des choses inanimées, puisque (s'abandonner) c'est se laisser aller à cet esprit qui nous meut volontairement, librement, avec une sincère complaisance pour tout ce que Dieu est et, par conséquent, pour tout ce qu'il veut, puisque sa volonté c'est lui-même [2]. »

Et Bossuet ajoute : « Ne vous imaginez pas [3], comme quelques-uns, qu'on tombe, par cet abandon, dans une inaction ou dans une espèce d'oisiveté. Car, au con-

1. *Rom.,* vin, 14.
2. Bossuet, ibid.
3. Bossuet, ib. Il distingue ainsi très clairement l'abandon à la divine Providence de l'inaction, de l'oisiveté que prêche le quiétisme. Le quiétisme consiste à supprimer *le plus possible* l'activité de l'homme, dans le but de le conduire plus sûrement et plus rapidement à la perfection. Il ne faut pas, en effet, d'après le quiétisme, troubler l'action de la grâce. L'erreur remonte à la fin du XIIIe siècle. Elle fut partagée d'abord par *les frères du libre esprit* ou Bégards et se répandit dans plusieurs pays, notamment en France, en Allemagne et en Italie. Les Bégards furent condamnés, en 13x1, au Concile général de Vienne. Peu après, en 1329, le Pape Jean XXII eut à proscrire de nouvelles propositions à tendance quiétiste de Maître Eckart, de Cologne. Ensuite nous voyons Ruysbroeck et Tauler attaquer à leur tour les erreurs quiétistes (Cfr. Auger, *Étude sur les mystiques du moyen dge,* p. 140, etc.). Mais l'erreur combattue dans ces pays sous une forme, reparut sans cesse dans un autre pays avec d'autres nuances. Les *Illuminis,* vers la fin du XVIe siècle, la reprirent pour leur compte et la répandirent, bravant les recherches actives de l'inquisition espagnole. Enfin, au XVII' siècle (deuxième moitié), elle atteint son apogée en se généralisant et en se précisant. Le Saint-Siège intervint par des condamnations répétées (80 ouvrages à partir de 1687 ; cfr. Poulain, *Grâces d'oraison,* 5e édit., ch. xxvn, p. 486), notamment par la condamnation des *Maximes des Saints* par Fénelon. Cfr. aussi G. De Luca, *Papiers sur le Quiitisme* (« Revue d'ascét. et de mystique », 1933).

traire, s'il est vrai, comme il l'est, que nous soyons d'autant plus agissants que nous sommes plus poussés, plus mus, plus animés par le Saint-Esprit, cet acte par lequel nous nous y livrons nous met, pour ainsi parler, tout en action pour Dieu... »

Faisons donc comme ceux qui, accablés de travail et ne pouvant plus se soutenir, aussitôt qu'ils ont trouvé quelque appui solide, quelque bras ferme et puissant, mais bienfaisant tout ensemble, qui se prête à eux, s'y abandonnent, se laissent porter et se reposent dessus. Ainsi nous qui ne pouvons rien par nous-mêmes que nous tourmenter vainement jusqu'à l'infini, laissons-nous aller avec joie entre les bras secourables de notre Dieu, notre Sauveur et notre Père ; car c'est alors que nous apprenons véritablement à l'appeler de ce nom, puisque, comme de petits enfants innocents et simples, sans peine, sans inquiétude, sans prévoyance, en un certain sens, pour l'avenir, *nous rejetons en lui toutes nos inquiétudes, -parce qu'il a soin de nous,* comme dit saint Pierre [1], fondé sur cette parole du Sauveur : Votre Père sait que vous avez besoin de ces choses.

c) Conduite à tenir.

On demandera peut-être comment l'âme appelée à l'état d'abandon doit se conduire, comment elle peut reconnaître la voix de Dieu, comment elle doit éviter les illusions. L'âme que Dieu tient embrassée ne ressent pas ces inquiétudes. Elle expérimente Dieu[2]. Cette connaissance suave de Dieu contient celle de son bon plaisir. L'âme n'éprouve même pas, en règle générale, le besoin de l'examiner. Sans doute, le don de conseil qui la guide ne la dispense pas de consulter ceux que Dieu a chargés de l'éclairer ; mais, dans le cours des choses ordinaires, les tâtonnements de la vertu de prudence sont remplacés par les assurances

1. Petr., v, 7.
2. Bossuet, *Discours sur l'acte d'abandon.*

de In divine inspiration. Cet instinct divin, l'âme le reconnaît sûrement, elle sent qu'il vient de son bien-aimé Seigneur, qui la possède entièrement[1].

Heureuse l'âme que Dieu a introduite dans cette voie, car chaque- pas qu'on y fait, chaque acte d'abandon livre tout l'homme à Dieu ; il lui livre, comme s'exprime encore Bossuet[2] « son âme, son corps en général et, en particulier, toutes ses pensées, tous ses sentiments, tous ses désirs, tous ses membres, toutes ses veines avec tout le sang qu'elles renferment, tous ses nerfs jusqu'aux moindres linéaments, tous ses os et jusqu'à l'intérieur et jusqu'à la moelle... »

ART. II. — LE DON DE PIÉTÉ DANS LA VIE UNITIVE

I. — DOCTRINE

Comparons encore ce Don avec la vertu correspondante, la justice.

i° La vertu de *justice* est destinée à régler la vie de relations. Dans son sens propre, la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû : au prochain son bien *(justitia commutativa*[3]*)*, à la société ce qu'elle réclame *(justitia legalis* , aux inférieurs, les honneurs et les charges selon les qualités et les mérites de chacun *(justitia distributiva*[3]*)*.

Mais la justice revêt aussi un sens plus large. Elle s'appelle *religion*[6] quand elle invite à rendre à Dieu, premier Principe de toutes choses, le culte extérieur

1. **Liv. II, p. II,** *Le don de conseil.*
2. Bossuet, **ibid.**
3. **Saint** Thomas, **2. 2. q.** *57* — **q. 58 — q. 61.** *Justitia commutativa.*
4. **Saint** Thomas, **q. 61,** *Justitia legalis.*
5. **Saint** Thomas, **q. 58, a. 5 et 6,** *Justitia distributiva.*
6. **Saint** Thomas, **q. 81,** *Religio.*

et intérieur qui lui est dû, *pénitence*1 quand elle propose des devoirs à remplir vis-à-vis de Dieu, *piété*- quand elle propose des devoirs à remplir vis-à-vis des parents, des proches et de la patrie, *respect et obéissance* 2 quand elle impose les obligations dont l'inférieur doit s'acquitter vis-à-vis des personnes élevées en dignité et vis-à-vis des supérieurs.

La justice s'étend aussi à toutes les autres relations qu'amène la vie de famille et de société et elle prescrit les vertus secondaires à observer dans toutes ces rencontres. Elle enseigne à ne pas manquer à la *vérité*4, à la *simplicité*5, à la fidélité aux promesses par défaut de *reconnaissance* 6,7 à *Yaffabilité* 'I, à la *libéralité* 8 et à la mesure dans les *représailles légitimes* 9.

Parmi toutes ces vertus qui dépendent de la justice, la principale, à cause de son objet, est la vertu de *religion* qui dispose le chrétien à rendre à Dieu le culte qui lui est dû. A cette vertu correspond plus spécialement le don de *Piété*.

2° Il y a pourtant entre la *vertu de religion* et le *don de piété* des *différences notables* qui expliquent la différence de conduite de l'âme qui se dirige habi-

1. **Saint** Thomas, **3, q. 83, a. 3,** *Poenitentia.*
2. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 101,** *Pietas.*
3. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 102-103,** *observantia — dulia.*
4. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 109,** *Veritas.*
5. **Saint** Thomas, **2. 2. q. ni, a. 3 ad 2,** *simplicitas.*
t>. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 106,** *gratia seu gratitudo.*
7. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 114,** *affabilitas — amicitia.*
8. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 118,** *liberalitas.*
9. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 108, a. 2 ad 3,** *vindicatio.*

tucllement par la vertu et de celle qui est conduite par le don de piété 1.

a) D'abord, la vertu prend pour *fondement* du culte qu'elle rend à Dieu quelque chose d'humain : le *bienfait reçu de Dieu,* en vertu duquel l'homme devient son *débiteur.* Le don de piété, par contre, incite à rendre honneur, gloire et amour à Dieu parce qu'il en est *infiniment digne en lui-même.*

Le chrétien ordinaire qui agit d'après la vertu de religion se considère dans ses rapports avec Dieu, avant tout, comme son serviteur, son débiteur. Celui qui est arrivé à la vie unitive et est mû habituellement par le don de piété se regarde surtout comme son *enfant,* ayant part, par la grâce, à sa nature divine — *non enim accepistis spiritum servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus : Abba Pater*2. *Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* 3.

Le premier considère Dieu plutôt comme *créateur,* maître de l'Univers, Seigneur des seigneurs. Le second est porté à s'adresser à Dieu comme à *un Père bien-aimé,* à *lui parler intimement,* à *se réjouir de son bonheur infini,* à le contempler dans l'éclat de sa majesté et dans son immuable éternité, comme la source de tout bien, comme le Principe du Fils et, avec lui, du Saint-Esprit.

L'un considère Jésus-Christ avant tout comme le

x. Fr. Cuttaz, *L'enfant de Dieu.* Essai sur l'esprit filial.
2. *Rom.,* vin, 15.
3. *Rom.,* vin, x6.

Maître sévère qui distribue lés talents et en exige ensuite avec rigueur les revenus, comme le *surveillant* minutieux qui examine les convives, accourus dans la salle du festin et expulse ceux qu'il trouve dépouillés de la robe nuptiale, comme le *juge* qui, au dernier jugement, prononcera la sentence irrévocable selon les œuvres de chacun.

L'autre, sans négliger ces différentes attributions de Jésus est plus attiré à le considérer comme le *Frère tendrement chéri* qui, pour s'approcher des hommes et gagner leur confiance, s'est rendu semblable à eux — comme le *Bon Pasteur* qui a dégagé ses brebis errantes des ronces du péché et payé la dette des pécheurs en mourant sur la croix — comme le *Père de l'enfant 'prodigue* qui accueille avec une tendresse empressée son pauvre fils égaré dès que celui-ci revient à lui et tombe à ses pieds pour lui demander pardon — enfin comme le *confident* de toutes les peines, *Yami* qui console, le *médecin* qui guérit, *Yhôte chéri* qui vient se reposer dans l'âme bien disposée, le *Rédempteur* qui s'offre sans cesse sur l'autel.

b) De cette première différence entre la vertu de justice et le don de piété, il en découle une seconde. La vertu de justice contient non seulement la vertu de religion ; pour faire face à toutes ses attributions, elle a besoin de plusieurs autres vertus secondaires. Et en effet, le motif de la vertu de religion est l'excellence propre à Dieu par laquelle il est le Maître souverain, le Distributeur de tous les biens. Or, ce titre est exclusivement réservé à Dieu. Il faut donc

que d'autres vertus aident l'homme à remplir ses devoirs envers le prochain.

Le don de piété, au contraire, *suffit à lui seul* à remplir toutes les obligations qu'impose la vie de relations. Son fondement, en effet, est l'excellence de Dieu infinie en elle-même et partagée par tous ceux qui, par la grâce, ont une part à sa nature et sont devenus ses enfants.

Il s'ensuit que le chrétien agissant sous l'influence du don de piété aime et vénère Dieu comme son Père, Jésus le Fils premier-né comme son Frère, la Très Sainte Vierge comme sa Mère, enfin, elle étend son amour à tous les autres chrétiens qui forment ou peuvent former un jour la famille qui, au ciel, entourera le trône de Dieu.

Le don de piété communique pour le même motif au chrétien une grande docilité, une profonde vénération et un amour filial pour les *-parents* et les *supérieurs* qui remplacent auprès de lui le Père céleste, un cœur aimant et condescendant pour les *inférieurs* auprès desquels il tient la place du Père du ciel, une tendre compassion pour ceux qui *sont dans la peine,* des entrailles de miséricorde pour les *pauvres pécheurs.*

C'est le don de piété qui forme le cœur de l'apôtre, du prêtre, de la sœur de charité et leur inspire cet héroïque dévouement, cet oubli total d'eux-mêmes, ce sacrifice de tout ce qui leur est cher ici-bas, pour ramener au sein de la famille, les enfants égarés et réjouir le cœur du Père céleste.

Ainsi le don de piété donne à toute la vie spirituelle, à toute la vie de relations avec le ciel, la terre et le

-purgatoire une nuance nouvelle qu'ignore la simple vertu de justice, une nuance d'intimité, de cordialité.

II. — APPLICATION

La Voie de l'Enfance spirituelle[1].

Les âmes, qui agissent habituellement sous l'influence des dons du Saint-Esprit et plus particulièrement du don de Piété, marchent rapidement dans la voie de *l'Enfance spirituelle.*

Cette voie si vivement mise en relief, en ces derniers temps, grâce aux écrits et aux exemples de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, consiste à faire pratiquer à la lettre la doctrine de saint Paul : *ut filii Dei nominemur et simus*[2].

a) Notion. — C'est par le Don de Piété que le Saint-Esprit enseigne à l'âme à vivre comme il convient à un enfant au sein de sa Divine Famille, près de Dieu son Père, de Marie sa Mère, de Jésus-Christ son Divin Frère et en compagnie de tous les anges et saints du Paradis.

Cette voie de l'Enfance Spirituelle ne supprime rien des exigences de la doctrine de l'Église dans le travail de la perfection, elle en élimine seulement les ajoutes inutiles, les complications superflues.

Elle se résume pour l'âme de bonne volonté dans les *trois points suivants :*

1° Son *fondement :* la vue, d'une part, de son propre néant, de son impuissance au bien, d'autre part, de l'infinie et paternelle bonté de Dieu.

1. La bibliographie au sujet de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et sa Petite Voie Spirituelle est très abondante. Citons seulement, outre *l'Histoire d'une âme* écrite par elle-même, Mgr Laveille, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* — H. Petitot, O. P., *Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle, Les Actes de la Canonisation,* etc. — Hoornaert, S. J., *Semence de Roses* (Revue : « Prêtre et Apôtre », mars-sept., 1933).

2. I Joan., iii, 1.

2" Son caractère *essentiel :* Amour ardent envers ce Dieu, pénétré de confiance filiale.

3° *Conséquence.* L'abandon complet à sa conduite, la docilité entière soit pour accomplir ses moindres désirs, soit pour accueillir de bon cœur tous les sacrifices qu'il demandera.

Toutes les âmes qui possèdent ces trois dispositions, cheminent dans la voie de l'Enfance Spirituelle, non pas d'un pas égal, car on doit et on peut les perfectionner en soi avec la grâce de Dieu.

La *conclusion* qui se dégage de cette doctrine, c'est que *toutes* les âmes de bonne volonté peuvent s'essayer à la pratiquer pour arriver à la perfection, qu'elles soient ignorantes ou doctes, innocentes ou pénitentes, engagées dans les embarras des affaires ou cachées derrière les grilles d'un cloître.

Il faut seulement qu'elles soient petites ou humbles et disposées à suivre Dieu partout et à se laisser conduire par lui.

La mission de la sainte Petite Thérèse est précisément d'inviter toutes les âmes sincères et humbles à suivre cette voie. L'Église, en la canonisant, a ratifié cette mission.

Ceux qui ont écrit sur sainte Thérèse de Lisieux et sa Voie d'Enfance Spirituelle, ont été dominés, et à juste titre, par le souci de faire éviter aux âmes un grand écueil, celui notamment de ne retenir de l'enseignement de la sainte que le côté souriant et en apparence facile et de négliger le côté austère, c'est-à-dire l'oubli complet de soi, l'acceptation joyeuse de tous les sacrifices imaginables, l'abnégation de toute vue personnelle pour se conformer toujours à celle du Guide céleste.

b) Altérations. — En lisant plusieurs de ces écrits sur sainte Thérèse, on peut se demander toutefois si leurs auteurs ont toujours observé les nuances et, au lieu d'expliquer la voie de l'Enfance Spirituelle, n'ont

pas de bonne foi ou annulé ou diminué pratiquement la portée de la mission que le ciel a confiée à la sainte.

i° Ainsi, d'abord, pour étouffer tout danger d'illusion dans les âmes, on s'attache à affirmer que sainte Thérèse a fourni tout le travail de perfection que l'ascèse chrétienne réclame de toute âme. Mais cette affirmation est insuffisante et ambiguë. Elle laisse dans l'ombre le vrai travail des âmes dans la voie de l'Enfance Spirituelle.

Il y a, en effet, deux manières de faire ce travail : ou bien l'âme prend elle-même la tête de son activité en se subordonnant Dieu et sa grâce, ou bien elle subordonne sa propre action à celle de la grâce, se conformant pleinement aux désirs de Dieu, à ses dispositions actuelles ou futures, agréables ou pénibles.

Cette dernière activité seule a été le propre de sainte Thérèse et des âmes qui comprennent la voie de l'Enfance Spirituelle.

2° On veut encore prévenir un certain danger d'illusion chez les âmes qui liront la description que fait sainte Thérèse de sa propre vie spirituelle et chercheront à imiter ce modèle si séduisant. Dans ce but, on avertit avec insistance le lecteur que dans la vie de la Sainte, la souffrance, l'abnégation d'elle-même, les épreuves et les croix n'ont pas été moindres et ont été peut-être plus grandes que dans la vie des autres saints.

C'est très légitime.

Mais pour ne pas fausser la notion de la Voie d'Enfance spirituelle et pour la laisser accessible — d'après le désir explicite de sainte Thérèse maintes fois exprimé par elle — à toutes les âmes humbles, confiantes et dociles, il faut faire observer que sa sainteté n'a pas consisté dans la gravité ou la quantité de ses épreuves et de ses souffrances, mais dans sa docilité filiale à accepter *tout* de la main de Dieu, les choses pénibles et agréables, les devoirs grands et les devoirs petits, les croix et les joies.

Supposons que Dieu eût donné moins de croix à la Sainte, mais plus d'humilité, d'amour et de confiance filiale, elle eût été plus sainte encore — n'a-t-elle pas dit elle-même que si Dieu trouvait une âme plus petite que la sienne, il communiquerait à cette âme plus de grâces qu'elle-même n'en a reçues.

3° Enfin, parmi les lecteurs des écrits de sainte Thérèse, plus d'un a éprouvé le regret de voir employer certaines expressions, par exemple, « se laisser porter », « se laisser emporter dans les bras de Dieu », se servir de lui comme d'un ascenseur divin pour atteindre rapidement et sûrement le sommet de la perfection.

Ne semble-t-il pas que ces expressions dénotent trop de facilité et pourraient inviter quelques âmes à la paresse spirituelle ? N'a-t-on pas le droit d'exiger plus de virilité, plus d'activité personnelle, plus de volonté ?

Si vraiment il se trouvait des âmes pour lesquelles ces expressions fussent une pierre d'achoppement, il faudrait les inviter à saisir combien sous une apparence de facilité elles cachent d'austères vérités.

Se livrer à Dieu, s'en remettre à lui de tout, se laisser emporter dans les bras de sa divine volonté et d'autres expressions semblables demandent bien plus d'héroïsme et d'abnégation que de diriger soi-même sa vie spirituelle, de déterminer les sacrifices qu'on fera à Dieu et ceux qu'on ne fera pas.

Quand on se laisse porter dans les bras de Dieu comme sainte Thérèse, on consent à être porté par lui partout où il veut, à n'importe quelle souffrance ou infirmité ou humiliation et aussi à être déposé sur le Calvaire, sur la Croix avec le Maître crucifié.

Dans cet humble acte d'adhésion d'une volonté créée à toutes les volontés de Dieu, présentes ou futures, agréables ou pénibles, il n'y a pas seulement de l'héroïsme, il y a aussi de l'activité, il y a même plus d'activité vraie, intense et à conséquences éternelles que dans tout le mouvement que se donnent les âmes par impul-

sion naturelle, par activité humaine en dehors ou à côté des desseins de Dieu.

Les expressions de confiant abandon et de filiale tendresse dont se sert sainte Thérèse lui ont été apprises par Dieu lui-même qui a dit, déjà dans l'Ancien Testament :

Ad ubera portabimini et super genua blandientur vobis. Quomodo si cui mater blandiatur ita ego consolabor vos et in Jerusalem consolabimini. Is. 66, 10-14.

Sicut pastor gregem suum pascet, in brachio suo congregabit agnos et in sinu suo levabit, faetas ipse portabit. Is. 40, 11.

Usque ad senectum ego ipse et usque ad canos ego portabo ; ego feci et ego feram, ego portabo et salvabo. Is. 46, 3-4.

c) Conclusion. — Y a-t-il quelque danger que la doctrine de l'enfance spirituelle, si universellement appréciée à l'heure actuelle, perde insensiblement de son éclat et de son intégrité ?

Il est inutile de se le dissimuler, cette doctrine toute faite d'humilité, de défiance de soi-même, de dépendance confiante et filiale en Dieu a eu quelque peine, au début, à se frayer un passage à travers les préjugés humains et les exigences d'écoles.

Mais le ciel a daigné imprimer sur elle son divin cachet en multipliant à plaisir les miracles par l'intercession de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Du haut du ciel, la chère Sainte protégera Sa Petite Voie, en dévoilera les charmes à une multitude d'âmes humbles et confiantes et la préservera de toute altération.

ART. III. — LE DON DE FORCE DANS LA VIE UNITIVE[1]

Mettons d'abord en relief la différence entre le Don et la vertu de Force.[1]

1. J. Mennessier, *Psychologie du don de Force*, (« Vie Spirit. » 1934, Suppl.).

I. — *a)* La *vertu de force* a un double rôle à remplir. Elle aide la volonté à réprimer toute crainte excessive, à rester ferme au milieu du danger, à supporter avec patience tous les maux corporels pour ne pas perdre un bien supérieur. Elle arme aussi la volonté d'énergie et de magnanimité quand il faut *attaquer* de front les difficultés et s'exposer à de grands dangers.

Pour atteindre ce double but, la vertu de force a sous ses ordres un ensemble de vertus secondaires : la *patience,* la *persévérance,* la *magnanimité,* la *magnificence,* la *longanimité,* la *confiance* et *Yassurance* 1. Ces vertus disposent l'âme soit à vaincre la crainte des difficultés, la tristesse dans les maladies et les contrariétés, l'ennui qui résulte de la fréquence et de la longue durée des actes vertueux à poser, soit à stimuler la passion sensible de l'espoir en face de quelque grande œuvre, à accomplir, soit à prévenir la pusillanimité et la défiance devant les obstacles intérieurs ou extérieurs qui s'opposent à la réalisation d'un grand dessein.

b) La *conduite de l'âme* dans la voie ascétique est ici toute tracée.

Elle doit compter sur ses forces personnelles aidées de la grâce, trouver des raisons pour mettre un frein à la crainte excessive, cultiver l'énergie de la volonté, combattre la pusillanimité, le découragement, fuir la timidité, s'armer contre le respect humain. Elle doit mettre ensuite en œuvre toutes les ressources que fournit la foi, faire appel aux principes de l'Évan-i.

i. S. Th., 2-2, q. 129, q. 130, q. 134, q. 136, q. X37.

gile : celui qui aime son âme la perdra et celui qui la hait la sauvera[1]. Celui qui veut venir après moi, qu'il prenne sa croix tous les jours et qu'il me suive [2]. Les souffrances de cette vie ne sont pas comparables au poids de gloire qui nous est réservé [3]. Celui qui n'est pas pour moi est contre moi[4]. Celui qui rougira de moi devant les hommes, je rougirai de lui devant mon Père [5].

Mais quelque grand que soit l'effort de l'âme pour faire produire tous ses effets à la vertu infuse de force, elle ne parvient jamais à se défaire d'une certaine faiblesse, d'une certaine hésitation dans la lutte contre ses passions et les difficultés extérieures de la vie spirituelle.

Toute vertu infuse se base, en effet, en partie, sur les ressources humaines, en partie sur les ressources surnaturelles. Seulement, n'étant qu'une vertu, elle ne possède jamais ces dernières complètement et son opération se ressent toujours de la manière humaine d'agir des facultés humaines[6].

II. — *a)* Il en est tout autrement du *Don de force.* Celui-ci s'appuie sur la *puissance du Saint-Esprit lui-même* et peut, à lui seul, guérir toutes nos faiblesses.

Il n'est pas difficile de constater que les actes

1. Joan., xii, 25.
2. Luc., ix, 23.
3. Rom., viii, 18.
4. Luc., xi, 23.
5. Luc., ix, 26.
6. S. Th., III. Sent. Dist. 34, q. 1. Joannes a Sancto Thoma in I; II. Disp. 18, art. 6.

vertueux procédant de la seule vertu de force restent entachés d'une quantité de défauts presque imperceptibles, mais réels.

Les hommes en apparence les plus zélés, précisément parce qu'ils ne sont pas arrivés à la Vie unitive, et qu'ils sont conduits seulement par la vertu de force, déparent généralement leur activité par beaucoup de petites faiblesses et de secrets retours d'amour propre sur leur mérite, leurs talents, leurs succès. Ils cèdent facilement à des mouvements de découragement et à des appréhensions exagérées devant la critique ou la désapprobation. Ils sont agités par des ambitions à peine dissimulées, des jalousies qui dégénèrent parfois en opposition ouverte à des adversaires ou des concurrents.

Tout cela montre bien que l'âme, sans le don de force, est encore bien faible.

b) L'*objet* du Don de force ne diffère cependant pas de celui de la vertu de force, mais l'énergie surnaturelle que le Don communique à l'âme dépasse immensément celle que donne la seule vertu.

i° Cette force est une *lumière* dans *Yintelligence* qui lui persuade d'agir et l'entraîne en quelque sorte à affronter les difficultés. Cette force est, en même temps, un *courage,* une constance dans la *volonté* pour vaincre les obstacles et persévérer dans la lutte.

C'est ainsi que de simples femmes ont été, plus d'une fois, choisies pour susciter dans l'Église des œuvres considérables, pour fonder de nouveaux Ordres, pour mener à bonne fin des réformes impor-

tantes, entourées de toutes les difficultés imaginables, pour introduire de nouvelles dévotions exigées par le Sauveur lui-même nonobstant de puissantes oppositions, pour prévenir ou terminer des schismes qui divisaient l'Église.

2° Le Don de force donne encore l'énergie nécessaire pour *affronter tous les dangers,* même les maladies contagieuses et la mort pour sauver les âmes.

C'est ce spectacle de courage héroïque que donnent tous les jours et dans tous les pays de mission, les religieux et religieuses qui quittent leur patrie et leur famille, sacrifient leur jeunesse, leur santé et leur avenir et vont passer leur existence à convertir et à soigner les lépreux, les cancéreux et tous les malades quelque répugnante que soit leur maladie.

30 C'est encore le Don de force qui communique aux âmes la *patience pour souffrir* en paix toute sorte de vexations et de persécutions.

C'est ainsi que le Saint-Esprit a doué d'une force étonnante les chrétiens au temps des persécutions dans la primitive Église et dans toutes celles qui ont sévi, périodiquement, dans différents pays et jusqu'à nos jours où les catholiques du Mexique et d'Espagne ont donné au monde le spectacle le plus héroïque d'une patience à toute épreuve, dans les tortures et dans la mort.

Ces exemples publiquement reconnus par les ennemis de la religion eux-mêmes, prouvent, à l'évidence la présence de l'esprit de force dans l'Église.

c) La *conduite* des âmes dans lesquelles Dieu fait

éclater sa force divine est une *humble et docile coopération.*

Se lancer elles-mêmes dans des entreprises considérables, aller au-devant de difficultés humainement insurmontables, sans s'être assuré, d'abord, de la volonté de Dieu, serait une témérité.

Mais, d'autre part, reculer quand l'inspiration dûment contrôlée, pousse à une grande œuvre qui dépasse les forces normales de l'homme à vertu ordinaire, ce serait faire preuve de pusillanimité, ce serait trahir les intérêts de Dieu.

ART. IV. ---- LE DON DE CRAINTE DANS LA VIE UNITIVE

I. — DOCTRINE

I. — Voyons d'abord la notion de la vertu correspondante : la *tempérance.*

a) La tempérance investit l'âme d'un certain pouvoir sur les appétits du corps, celui notamment de les dominer, de les modérer, de les contenir.

Le pouvoir de se contenir doit s'exercer, avant tout, quand il est question des plaisirs sensibles du goût et du toucher. Régler l'usage des aliments par *l'abstinence*[1] des autres plaisirs sensibles par la *chasteté*[2], la *pureté*[3], tel est le travail intérieur des âmes, travail bien humiliant, lutte parfois pénible et souvent dangereuse, travail et lutte cependant souverainement nécessaires.

La divine Charité est impuissante à unir l'homme

1. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 146.** *Abstinentia.*
2. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 149.** *Sobrietas.*
3. **Saint** Thomas, **2. 2. q. 151.** *Castitas, Pudicitia.*

à Dieu, aussi longtemps que subsiste l'attache aux plaisirs d'ici-bas.

Dans la vie, ces passions ou émotions jouent le rôle le plus considérable, elles aveuglent l'intelligence, captivent et entraînent la volonté. Or, parmi toutes ces passions, celle des plaisirs sensuels est la plus véhémente et, l'âme, soucieuse de son salut et, à plus forte raison, de sa perfection, doit la dominer de tout son pouvoir.

b) La vertu de tempérance admet aussi un sens plus large. Comme elle signifie une certaine puissance de se contenir, de s'abstenir, elle s'étend à toute sorte d'objets et devient ainsi tour à tour *mansuétude, clémence, modestie*[1]

La *mansuétude* modère la colère et la retient dans les bornes de la droite raison : la *clémence* incline les supérieurs à être condescendants, à pardonner dans la mesure ou le bien du coupable, le bien commun et la justice le permettent. Par la *modestie,* l'homme se tient au rang que lui assignent ses talents, ses qualités, sa naissance et le milieu dans lequel il passe son existence. Elle tient l'homme dans *Yhumilité*[2], en lui faisant apprécier sa propre personne à sa juste valeur et en l'inclinant à agir en conséquence. Elle règle la conduite de l'homme au sujet de la *considérations*, dont il peut être l'objet de la part de ses semblables ; elle le dirige, le stimule ou le

1. **Saint** Thomas, **2-2, q. 143, q. 157,** *Mansuetudo, Clementia, Modestia.*
2. **Saint** Thomas, **2-2, q. 161,** *Humilitas.*
3. **Saint** Thomas, **2-2, q. 129,** *Philotimia.*

retient dans *l'étude des sciences*[1] à acquérir ; elle règle *tout son extérieur* jusqu'à la démarche, le ton de voix, le regard, le geste[2], elle l'accompagne jusque dans ses moments de *délassement* pour régler ses actes et ses paroles [3], elle incline enfin l'homme à mener le train de vie extérieur qui convient à sa *condition* [4][5]

II. — Il importe maintenant de mettre en regard la conduite à tenir par l'âme arrivée à la *Vie unitive* et admise à la contemplation.

Remarquons, d'abord, que personne ne peut se croire entièrement exempt de l'obligation de mener vaillamment le combat, en particulier contre la sensualité et l'orgueil, même s'il est doué d'un haut degré de contemplation. Toutefois, le travail se simplifie notablement pour l'âme contemplative, grâce au secours direct que Dieu lui donne par le Don de *crainte.*

a) Notions. Le Don de crainte n'a rien de commun avec la crainte *humaine* et charnelle qui, pour échapper à une peine temporelle se laisse aller à l'offense de Dieu, ni avec la *crainte servile* qui évite le péché à cause du châtiment qu'il entraîne.

Ce don enrichit l'âme d'une *crainte filiale parfaite* [5]

1. Saint Thomas, 2-2, q. 166, *Studiositas.*
2. Saint Thomas, 2-2, q. 161, *Modestia morum.*
3. Saint Thomas, 2-2, q. 161, *Eutrapelia.*
4. Saint Thomas, 2-2, *Modestia cultus.*
5. La crainte filiale est *imparfaite* quand elle fait éviter le péché *principalement* parce qu'il est une offense de Dieu, mais aussi *secondairement* parce que la transgression entraîne une peine. Elle est *parfaite* quand elle fait éviter le péché *uniquement* parce qu'il fait de la

qui fait éviter le péché simplement parce qu'il offense Dieu. C'est la crainte révérentielle, chaste, vraiment liliale qui est l'œuvre de la Charité parfaite.

L'acte *propre* que fait poser à l'âme le don de crainte, c'est le respect envers Dieu 1, majesté infinie, capable de séparer de lui l'âme coupable.

L'acte *subséquent,* tant que l'âme vit ici-bas en danger de perdre Dieu, c'est la *fuite* de ce mal souverain qui est la séparation de Dieu.

b) Conduite de l'âme.

i° L'âme craint le péché, d'abord, parce qu'elle se voit en *danger permanent* d'y tomber.

Éclairé de la lumière du Saint-Esprit, elle a le sentiment très vif, l'expérience intime de son inconstance, de sa faiblesse et de la perversité de sa nature. L'expérience prouve que les âmes qui marchent par la voie des simples vertus n'ont pas cette impression vive de leur extrême misère spirituelle. L'âme contemplative, au contraire, se voit toujours sur le bord du précipice, prête à tomber si Dieu ne la retient.

Mais sa crainte est filiale. Elle sait que ce Dieu est un Père qui l'aime infiniment, qui lui donne lesF

peine à Dieu ou lèse sa divine Majesté. Cf. saint Thomas, III. Sent, dis. 34, q. 19, a. 8 ; 2. 2. q. 19, a. 9. = La crainte filiale imparfaite ou initiale ne diffère pas de la crainte filiale parfaite par son essence, mais son mode d'être imparfait. Cf. Saint Thomas, 2. 2. q. 19, a. 8, etc.

i. Le don de crainte regarde donc principalement Dieu dont elle fait éviter l'offense et ainsi, elle correspond à la vertu *d'espérance.* Mais secondairement, elle regarde aussi tout ce que l'âme doit fuir pour éviter l'offense de Dieu. Parmi tous ces objets, il importe de fuir, avant tout, les plaisirs sensibles parce qu'ils inclinent plus fortement au mal. De la sorte, le don de crainte correspond également à la vertu de *tempérance.* Cf. Saint Thomas, 2. 2. q. 141, a. 1, ad. 3.

secours nécessaires dans la mesure où elle le demande.

2° L'âme craint le péché aussi à cause de la multiplicité des *occasions dangereuses* et des séductions du monde.

Personne autant qu'elle n'a l'intuition de ces multiples dangers qui guettent partout les âmes inexpérimentées. Certaines circonstances qui semblent inoffensives aux âmes conduites par la voie commune, lui apparaissent, dès l'abord, périlleuses. Elle devine par son instinct secret, par la motion du Saint-Esprit, le venin caché, le serpent dissimulé, les intentions mauvaises et les ruses préparées pour surprendre sa vertu.

Aussi, comme elle est attentive et industrieuse pour prévenir le danger, comme elle souffre à la vue de l'imprudence et de la légèreté de certaines âmes, même vertueuses qui s'exposent, sans défense, au danger de pécher.

3° *a)* L'âme craint le péché, également à cause de la *malice du démon.* Elle sait, grâce à son commerce familier avec le monde surnaturel que Dieu a laissé au démon, pour un temps, une puissance formidable de tenter les hommes. Par un instinct secret que ne possède pas l'âme simplement vertueuse, elle devine autour d'elle et autour des âmes, la présence de l'ennemi infernal. Elle a saisi la parole de saint Pierre : *tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoretr.*

Aussi que d'humbles et incessantes aspirations

i. I *Cor.,* ix, 27.

montent de son cœur vers Jésus et Marie pour qu'ils la protègent, la préservent de l'influence du prince des ténèbres, diminuent le pouvoir de Satan de nuire aux hommes, éclairent les âmes encore innocentes des enfants et des jeunes gens pour qu'ils échappent aux pièges du serpent infernal.

40 Comme les péchés les plus difficiles à éviter, opposés à la simple vertu de tempérance, sont la sensualité et l'orgueil, l'âme contemplative redoute avant tout, comme capables de la séparer de Dieu, le désir immodéré des *plaisirs des sens* et les mouvements de suffisance et *d'orgueil.*

Les *plaisirs des sens* sont ce qu'il y a de plus éloigné de la souveraine Majesté du Dieu trois fois Saint, Esprit infiniment élevé au-dessus de la matière. Aussi l'âme instruite par le don de crainte éprouve, pour les dangers qui exposent à ce péché, une frayeur instinctive. Elle prend des précautions minutieuses et qui semblent exagérées aux âmes moins éclairées ; elle s'entoure de mortifications à l'exemple de saint Paul et réduit son corps en servitude 1.

Mais en même temps, le don de crainte l'aide merveilleusement à en triompher. Il lui fait concevoir de la Majesté souveraine et terrible de Dieu une idée frappante et, par le contraste, la désabuse et la dégoûte de tout ce qui, dans la créature, peut paraître grand, beau, attrayant et digne de recherche soit en elle-même, soit dans la jouissance qu'elle peut procurer.

x. I *Tim.,* i, 17.

L'Ame enrichie du don de crainte redoute de même, particulièrement, les mouvements d'orgueil et de complaisance *en elle-même.*

Comme elle est habituée à vivre familièrement et avec un respect souverain en présence du Dieu infiniment grand, seul digne d'adoration et de louange, elle se voit constamment en face de lui comme un ver de terre rampant dans la poussière, comme un atome souillé perdu dans l'univers, comme une goutte d'eau chargée de toutes les iniquités de la terre.

Aussi, le moindre mouvement d'orgueil qui s'élève en elle lui semble une abomination, une injure affreuse à Dieu et elle s'en éloigne avec horreur. Les louanges qu'on lui décerne lui paraissent de monstrueux mensonges, des injustices flagrantes vis-à-vis de Dieu qui seul est l'Être et l'Auteur de tout ce qui existe. *Soli Deo honor et gloria* [1].

Les injures ou les reproches la trouvent, au contraire, dans une paix parfaite, parce qu'ils la trouvent dans son centre qui est le néant. Elle profite de chacune de ses fautes pour pénétrer davantage dans la connaissance de soi.

Et même quand elle ne voit pas en elle-même de taches, elle ne cesse pas de vivre dans un anéantissement complet, devant la souveraine Majesté de Dieu, seul grand et seul saint. Elle sait que toute sa nature de créature pécheresse tend, de tout son poids vers le néant et vers l'offense de Dieu.

Le mouvement habituel d'une âme contemplative arrivée à la Vie unitive est la componction du cœur.

1. I *Tim.*, i, 17.

II. — FRUIT DU DON DE CRAINTE

Arrivée à la plus haute union avec Dieu, Pâme, consciente de son néant et de sa misère, s'enfonce dans la *componction* et y trouve avec une pureté de conscience, toujours plus délicate, une intimité étonnante avec Dieu la Sainteté Infinie.

1. Notion.

L'esprit de componction est une disposition permanente de la volonté regrettant les péchés passés et présents parce qu'ils font de la peine à Dieu, et demandant la grâce de n'y plus retomber.

Cette disposition dans l'âme contemplative est habituelle, profonde et calme.

La componction contient une disposition *à'humilité* puisque l'âme contrite voit nettement et reconnaît simplement ses fautes.

Elle contient aussi une *confiance* toute filiale qui exclut le doute sur le pardon obtenu, mais garde le douloureux souvenir de la peine faite à Dieu.

Elle contient encore un ardent *amour* et c'est cet amour pour un Dieu si bon qui entretient en elle la douleur de l'avoir offensé.

Elle contient enfin une *prière* ardente et continuelle par laquelle l'âme supplie Dieu de ne plus permettre qu'elle l'offense à nouveau.

Ces différents éléments : humilité, confiance, amour, prière se fondent en une seule disposition, le *regret surnaturel.*

2. Fondement.

L'âme arrivée à la Vie Unitive a saisi quelque

chose de la *laideur* du péché, de la gravité de l'offense faite à Dieu, de la peine causée à Son Cœur paternel, de la *malice d'tme créature de néant* se révoltant contre le Maître Souverain, du *danger d'éternelle damnation* qu'elle a couru dans le passé et peut encore courir. Aussi, possédée par la crainte filiale, elle ne peut plus cesser de pleurer ses péchés.

Ces différents motifs passent devant ses yeux tantôt séparément, tantôt simultanément.

Plus l'âme avance en perfection, plus la componction pénètre son esprit et émeut son cœur. La grâce lui donne des vues toujours nouvelles sur l'infinité de la bonté de Dieu, de sa sainteté et de sa patience.

Elle découvre de plus en plus clairement les racines d'orgueil et de sensualité dissimulées encore dans son cœur et qui repousseront si elle ne veille pas à les extirper sans cesse.

3. Fruits.

L'âme pénétrée de componction *ne souffre en elle aucune faute.* Dès qu'elle découvre un péché même semi-volontaire, elle s'humilie devant Dieu et demande pardon et cet acte d'anéantissement réveille en elle tout le regret qu'elle ait jamais conçu pour tous ses péchés et elle se replonge dans la sainteté et la miséricorde de Dieu comme dans un bain salutaire qui lui rend en quelque sorte l'innocence de son baptême.

A cette âme pénétrée du Don de Crainte et portée tout entière vers Dieu par un amour filial, Dieu répond par des marques étonnantes d'intimité. Comme il voit se creuser en elle comme un abîme

d'humilité et d'anéantissement, il se sent attiré vers elle, il fixe en elle sa demeure. Il ne craint pas de voir ses trésors gaspillés par une âme qui a connu son néant et qui se complaît dans la vue de sa misère.

Conclusion. — Par le Don de Conseil, l'âme arrivée aux sommets s'unit en quelque sorte à l'intelligence de Dieu.

Par le Don de Piété, elle s'unit à son Cœur paternel et participe à la bonté et à l'amour que Dieu répand sur toute créature.

Par le Don de Force, elle est associée à la *puissance* de Dieu.

Par le Don de Crainte elle rentre dans la *sainteté* infinie de Dieu et cache sa misère et son néant dans sa *pureté* infinie.

Telle est la Vie Unitive, la sainteté dans l'Action.

TROISIÈME PARTIE

LA DIRECTION [1]

CHAPITRE PREMIER

FONDEMENT DE LA DIRECTION

I. — *a) L'idéal du chrétien* n'est pas simplement la Charité, mais la Charité dans et par le Christ. Le chrétien est, en effet, essentiellement membre de l'Église, corps mystique dont Jésus est le chef. Il s'ensuit que la perfection du chrétien n'est pas une œuvre qui lui est purement personnelle, c'est une œuvre collective ou plutôt sociale, dont la réussite ou l'échec a son contre-coup dans tout le corps et principalement dans Jésus-Christ, son chef. Aussi le divin Maître a-t-il voulu présider à la sanctification de tous ses membres et, comme ceux-ci sont des êtres visibles répandus par toute la terre et se succédant les uns aux autres jusqu'à la fin du temps,i.

i. Saint Alphonse, *Homo apost. App.* I. — Poulain, *Des grâces d'oraison,* ch. xxvi. — Eymieu, *Le gouvernement de soi-même, 2e* série, p. IV, ch. i. — Ribet, *Ascét. chrétienne,* ch. xxxiv-xl. — Desurmont, *La charité sacerdotale,* t. H, *passim,* ch. ni. — R. Plus, S. J., *La direction d'après les Maîtres spirituels.* — Francis Vincent, *Saint François de Sales, Directeur d'âmes,* 4 P.

Jésus a fondé son Église et transmis à un chef visible son autorité sur tous ses membres. Il appartient à ce chef visible, au nom de Jésus-Christ même, qu'il remplace, de conduire les âmes à leur fin, de veiller sur elles, comme le berger sur ses brebis, afin qu'elles n'aillent point chercher une nourriture empoisonnée dans des pâturages étrangers.

b) Et puisque ce chef visible, ce pasteur suprême ne saurait être personnellement le guide de chacune des brebis de son immense bercail, il faut qu'il *communique son -pouvoir à d'autres hommes,* sinon il manquerait pratiquement aux âmes un moyen nécessaire à la poursuite de la vraie perfection. C'est le pouvoir communiqué par Jésus-Christ aux apôtres : *Allez et enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé*[1]. *Tout ce que vous lierez ou délierez sur la terre sera lié ou délié au ciel*[2]. *Celui qui vous écoute m'écoute ; celui qui vous méprise me méprise* [3]. Jésus-Christ a donc chargé son Église d'enseigner non seulement les moyens ordinaires de salut, mais aussi les moyens d'atteindre la perfection[4] ; il lui a donc confié le pouvoir et imposé le devoir de contrôler les pensées et les actes des chrétiens, et en particulier de ceux qui tendent à la perfection. Et ce pouvoir est permanent dans l'Êglise. Ceux qui ont été légitimement députés par le successeur de Pierre pour conduire, au nom de Jésus, les âmes au salut et à la perfection doivent

1. Mat., xxviii, 20.
2. Mat., xviii, 18.
3. Luc., x, 16.
4. Vermeersch, *De religiosis,* t. I, n. 16.

être considérés par celles-ci comme des guides dans leur ascension vers la sainteté. Se dispenser de s'appuyer sur eux, se conduire soi-même, c'est faire acte d'indépendance vis-à-vis de l'Église et vis-à-vis de Jésus-Christ ; c'est renier pratiquement son titre de chrétien, de membre nécessaire d'un corps dont Jésus-Christ est le chef ; c'est méconnaître Futilité de l'œuvre du Christ.

Cette intervention du prêtre est donc proclamée, par Jésus-Christ même, nécessaire en tout ce qui se rapporte à la sanctification des Ames et non pas exclusivement à la simple rémission des péchés: comme si les fidèles ne faisaient pas partie avant tout du corps mystique pour se sanctifier, pour tendre à une haute perfection l comme si l'honneur du chef de l'Êglise n'était pas plus engagé par une seule âme parfaite que par mille antres en simple état de grâce! comme si la mission de l'Êglise se bornait à absoudre et non pas, en même temps, à perfectionner les âmes.

II. — *L'Église* d'ailleurs a tenu à affirmer cette vérité chaque fois qu'on a voulu la contester. Elle a condamné l'émancipation vis à-vis du directeur spirituel que prônaient les faux mystiques du XVIIe siècle, en particulier Molinosr. Léon XIII encore 2 en traitant de l'Américanisme, a condamné les principes subversifs de la direction spirituelle. Celle-ci, de tout temps, dans l'Êglise, a été reconnue

1. Condamnation prononcée par l'inquisition espagnole en l'année 1623, prop, ix et 22.
2. Lettre au cardinal Gibbons, *Testem benevolentiae,* 12 janvier 1899.

<I jugée nécessaire par ses plus illustres enfants[1] : saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire-le-Grand, Cassien, saint Bernard, Gerson, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori[2]. C'est la voie suivie par tous les saints à l'exception peut-être de l'un ou de l'autre qui se trouvait dans l'impossibilité de recourir à la direction spirituelle et pouvait, à ce titre, espérer du Saint-Esprit une assistance particulière.

Le principe est donc certain. L'âme, membre du Christ, dépend entièrement, dans sa croissance et son perfectionnement, du chef de l'Êglise ou de celui qui est pour elle son légitime remplaçant. Jésus-Christ l'a ainsi voulu.

III. — Mais il y a plus, Jésus-Christ *devait* le vouloir ainsi, sous peine de nous exposer dans la vie spirituelle à l'incertitude et à l'impuissance.

Nul n'ignore que la pratique de la vie parfaite est pleine de difficultés. Il est parfois malaisé de connaître exactement l'idéal que personnellement on doit atteindre, les ressources multiples dont nous disposons et celles, plus nombreuses peut-être que nous pourrions trouver en nous-mêmes par la connaissance de notre propre nature, par celle de la grâce sanctifiante, des vertus, des dons, des grâces actuelles.

Connaissons-nous les obstacles qui se dressent devant nous dans notre tendance vers Dieu, le mal

1. Cfr. Ribet, *Ascétique*, ch. XXXIV, p. 354
2. Saint Alphonse, *Œuvres ascét.*, t. XI, ch. XVIII, § 1, fin.

que nous fait le péché, la faiblesse de notre volonté ?

Avons-nous une notion nette de l'oraison, du degré auquel nous pouvons aspirer, des épreuves qu'on y rencontre ? Connaissons-nous la juste mesure à atteindre et à garder dans la mortification, le soin réclamé par la pratique de la vertu ? Ne nous faisons-nous pas illusion au sujet de notre union avec Dieu ? Que de points d'interrogation ! Et je n'ai touché que les grandes lignes. Dans la vie spirituelle entreprise et menée sérieusement, les doutes et les perplexités peuvent s'élever à tout moment. Qui nous indiquera la voie sûre si nous sommes privés d'un directeur, c'est-à-dire d'un remplaçant de l'Église du Christ ? Qui est capable, au contraire, de nous induire en erreur si nous suivons ce guide ? En lui obéissant, nous sommes toujours assurés d'être agréables à Jésus-Christ ; et s'il se trompe, nous, en lui obéissant, nous ne nous trompons pas ; s'il s'égare, nous, en le suivant, nous ne nous égarons pas.

CHAPITRE II

NATURE DE LA DIRECTION

En quoi doit consister la direction? Jusqu'où s'étend le rôle du directeur?

La question ne manque pas d'embarrasser beaucoup d'âmes.

La voie tracée jusqu'ici peut-elle être changée arbitrairement par notre directeur spirituel ? Nullement ! Elle découle de notre nature et de la grâce sanctifiante. Personne donc ne peut la modifier. En quoi consiste donc le rôle du directeur ?

I. Contrôler la vie spirituelle

D'abord — et c'est son premier devoir — il doit *contrôler la vie spirituelle* de l'âme dirigée, c'est-à-dire, examiner si vraiment elle suit cette voie que trace la nature humaine élevée par la grâce. Et puisque, dans le travail de la sanctification, il y a nécessairement deux agents, Dieu et nous-mêmes, le devoir principal du directeur consiste à contrôler et *Vaction de Dieu* et *notre action :* l'action de Dieu, pour se rendre compte si vraiment elle est de Dieu, si nous ne sommes pas la victime d'illusions,

si nous ne nous en exagérons pas l'importance ; notre action personnelle, pour voir si elle n'est pas excessive, inconsidérée.

Le directeur doit donc d'abord s'informer de la part que l'âme prend elle-même à sa sanctification, s'enquérir de la conception que se fait son *intelligence* de la fin à atteindre, des moyens à employer, en particulier du travail à fournir par l'esprit dans la méditation.

Il doit se rendre compte de la nature de sa *volonté,* de ses ressources, de ses défaillances ou de ses victoires dans le passé, de son caractère dans le présent. Est-elle docile ou opiniâtre, aimante ou indifférente, énergique ou molle, constante ou légère ? Qu'a-t-elle fait jusqu'ici pour la vertu ?

Le directeur doit examiner encore si l'âme comprend exactement le rôle souverain que doit jouer la volonté dans la vie spirituelle, la nécessité où elle est d'étendre son empire sur toutes les autres facultés, le mode qui doit régler son éducation ou sa rééducation, l'importance des petits actes de volonté constamment répétés pour déposer en elle de profondes habitudes, l'insuffisance radicale de la volonté dans la vie spirituelle, si elle ne s'appuie pas sur la *-prière continuelle.*

Il importe encore au directeur de savoir quelle place l'imagination occupe dans l'existence de l'âme dirigée et, en particulier, dans sa vie spirituelle. Ne domine-t-elle pas son intelligence et sa volonté? Ne l'entraîne-t-elle pas à des lectures inopportunes, trop sentimentales, du moins à la rêverie vague et dangereuse ? Ne fausse-t-elle pas le jugement en le ren-

dant soupçonneux, bizarre, inconstant, capricieux ?

Le même examen doit se poursuivre au sujet des •*passions,* de leur nature, de leur intensité, de la manière dont l'âme s'en sert pour la vertu ; au sujet des sens *extérieurs,* de la mortification, de la modestie, de la chasteté, de la sobriété.

Si le directeur désire avoir de l'action spirituelle d'une âme une notion exacte, il s'agit donc d'entrer dans une foule de détails.

Le même examen doit se poursuivre sur *Yaction de Dieu* dans l'âme.

Le directeur a le devoir d'examiner de quelles attentions l'âme de son pénitent a été l'objet de la part de Dieu avant de s'adonner à la vie spirituelle, quelle facilité ou quelle difficulté elle a éprouvée en commençant la pratique de la vertu, quelle oraison elle a faite jusqu'à l'heure présente, quelles lumières elle a reçues, quels attraits elle a éprouvés, quelle durée, quelle fréquence avaient ces visites de la grâce et quels intervalles les séparaient.

Le directeur saura ainsi se rendre compte de la manière dont Dieu désire conduire l'âme et de la fidélité qu'elle a mise à suivre son action.

Contrôler la double action de Dieu et de l'âme dans la vie spirituelle, tel est le *premier devoir* du directeur ; tel est, par conséquent, aussi *son droit.*

II. Corriger les défauts

Il en découle un second devoir, celui dé soutenir l'âme, de l'encourager et de *corriger les défauts* qui pourraient s'être glissés dans la vie spirituelle de l'âme à cause de l'intelligence mal éclairée, de la

volonté trop lâche, trop faible, trop ardente, trop active peut-être, ou encore d'un obstacle extérieur quelconque qui l'arrête dans la vie spirituelle.

Voici quels sont les principaux obstacles que le Directeur découvrira dans un grand nombre d'âmes commençantes et qui, à beaucoup d'entre elles, semblent insurmontables.

a) Ce qui effraye tout d'abord certaines âmes, c'est la quantité d'actes vertueux à poser sans intermittence, jusqu'à la fin de la vie. Comment suffire à cette tâche ? Comment ne pas perdre courage ? Si cette idée hante pendant quelque temps l'esprit, le découragement ne tarde pas à s'emparer de l'âme et à étouffer en elle toute énergie.

Il est donc nécessaire que le Directeur lui donne une notion du travail de perfection à fournir. Pratiquement, pour elle, la perfection consiste dans l'accomplissement du devoir présent. Elle a la grâce de remplir l'obligation qui lui est imposée au moment présent, elle n'a pas celle requise pour accomplir les actions qui doivent suivre. Il est donc d'abord inutile et ensuite déraisonnable de s'occuper de l'avenir. Si cette idée, au lieu de stimuler l'âme, l'obsède et l'effraie, elle doit, à tout prix, s'interdire à ce sujet toute réflexion volontaire.

b) Outre la quantité d'actes à poser, il y a la *qualité*. Pour atteindre ma perfection, se dit l'âme, chacune des actions de toute ma vie devrait être irréprochable ! Entendons-nous. Nous ne sommes ni Dieu ni ange. Notre idéal complet doit tenir compte de notre nature déchue, des circonstances dans lesquelles nous vivons. Telle manière d'agir est en soi plus parfaite, mais au concret, pour telle âme elle est mauvaise ; elle resserre le cœur, préoccupe et porte au scrupule. Le plus parfait est toujours de poser au moment présent l'acte présent et de l'accomplir, bonnement, simplement, sans aucune pensée troublante.

c) Et puis, ce qui complique pour plusieurs le travail de la perfection, c'est la perspective des *dangers* qu'ils doivent constamment éviter. Et ces dangers se multiplient sous leurs pas au fur et à mesure qu'ils avancent.

i° Il y en a qui s'imaginent que tout *'plaisir* est mauvais et qu'on n'avance que parmi des épines. Il y a des joies voulues par Dieu, attachées à l'accomplissement de certains devoirs ; acceptons-les simplement : c'est l'huile providentielle destinée à faciliter le fonctionnement des rouages en l'humaine machine. Il y a aussi de bonnes douleurs, voulues par Dieu : acceptons-les de même. Mais il n'est pas de l'essence de l'action bonne de provoquer une douleur, de causer un déchirement. Au fur et à mesure que l'opération se perfectionne, elle supprime le travail et la difficulté.

20 Que l'âme ne s'effraie pas non plus des *idées* qui lui passent par l'esprit ; elles ne sont pas un acte de la volonté et, par conséquent, elles ne sont pas imputables. A quoi bon *s'alarmer des tentations.* Il est impossible de les éviter toutes. A certains moments, elles se précipitent dans l'âme comme une avalanche.

Consentir, dans la tentation, c'est accepter volontairement celle-ci, c'est s'identifier l'objet qu'elle propose, c'est s'assimiler la chose défendue. Or, cette assimilation de la volonté avec son objet suppose de sa part un acte réfléchi ; cet acte réfléchi ne saurait échapper à la conscience. Par conséquent, s'il y a eu consentement, l'âme le saura bien. Ce principe s'applique surtout à l'âme habituellement dans la grâce de Dieu, c'est-à-dire qui tend sans relâche vers son idéal. Admettre le péché, c'est rompre brusquement avec cette tendance, avec cette mentalité, avec tous ses actes antérieurs. Or, un tel déchirement du moi conscient ne se produit pas d'une manière inconsciente ; l'âme en a la claire vue, l'évidence entière.

30 Pour être en règle avec son devoir, il n'est pas

nécessaire non plus d'éviter toute *occasion de péché,* surtout celle de concevoir de mauvaises pensées. C'est vouloir l'impossible. Il faut vivre, il faut vivre humainement. Nous ne pouvons pas supprimer tout ce qui nous entoure, ni nous supprimer nous-mêmes. Pénétrons-nous du principe suivant, si sage et si consolant : quand une cause, bonne ou indifférente par elle-même au point de vue moral, produit deux effets *directs,* l'un bon, l'autre mauvais, rien n'interdit de poser la cause, si toutefois on n'a en vue que le bon résultat et si, pour agir de la sorte, il y a une raison proportionnellement grave. Dans ce cas, on ne veut que le bon effet ; quant au mauvais résultat, on ne fait que le permettre. Ce principe s'applique, avant tout, aux Ames impressionnables à l'excès, qui trouvent matière à tentation dans tout regard, dans toute conversation. S'abstenir de toutes ces occasions légères serait s'imposer une tâche intolérable.

d) Outre les dangers à éviter, l'âme aperçoit encore une quantité *^'obstacles* qui lui interceptent la route.

i° Il y a d'abord *Yimpuissance* de *poser* certains *actes.* Tel travail, par exemple, prescrit par le devoir est impossible. On n'a pour s'y appliquer ni le temps, ni l'esprit, ni la santé. N'est-il pas élémentaire que, par le fait même, on est dispensé de s'y livrer ? Faisons ce que nous pouvons, les hommes, s'ils sont raisonnables, ne nous demanderont pas davantage ; s'ils ne le sont pas, tant pis ; nous avons rempli notre devoir et Dieu est content. Il est étrange que certains ne le comprennent pas et qu'ils se lamentent inutilement à ce sujet : si Dieu ne nous a pas donné plus de talents, de forces ou de loisirs, il ne peut pas vouloir que nous fassions tel travail, telle œuvre de charité.

2° Ensuite, ne nous laissons pas attrister par *Yimpuissance* à fixer notre pensée sur tel ou tel objet. Nous voudrions que notre esprit n'eût aucune distraction ou, du moins, qu'il ne fût pas continuellement en cam-

pagne. Que pouvons-nous y faire ? Notre volonté est à Dieu ; il ne nous demandera pas compte des moments où nous n'avons pas pu songer à lui.

3° Il y a encore une autre *impuissance,* celle de ne pas savoir, avec *évidence,* que tout va bien, que l'on avance dans le chemin de la perfection. Ce n'est pas d'après l'évidence que l'on a de la bonté de son état que l'on sera jugé, mais d'après cette bonté elle-même. Or, dans bien des cas, cette connaissance est impossible ; souvent nous devons nous contenter de l'assurance que nous donne, à ce sujet, notre directeur. De plus, il serait absurde de vouloir trouver l'évidence proprement dite, mathématique, dans tout ce qui concerne la vie spirituelle. Les calculs ne servent à rien dans les choses morales. Soyons raisonnables, contentons-nous d'avoir de chaque chose la certitude que comporte sa nature ; et, si nous sommes des obsédés ou des scrupuleux, sachons comprendre que nous sommes radicalement incapables d'avoir par nous-mêmes une certitude sur les choses qui nous tiennent le plus au cœur.

4° Impuissance de voir, *impuissance* aussi de *pouvoir,* à son gré, avancer dans la vertu. Nous voudrions achever l'œuvre de notre perfection dans un temps donné, déraciner nos défauts à vue d'œil. Or, à certains moments, nous nous sentons liés et incapables d'atteindre notre but. Le terrain semble se dérober sous nos pas. Les ressources que nous croyions posséder, pour le bien se dissipent comme la fumée. Nous nous trouvons pauvres, sans autre appui que Dieu, et Dieu nous semble bien loin. Dans ces moments, rappelons-nous qu'il est le maître du temps, qu'ici-bas tout se fait et s'arrange quand on sait attendre, qu'il est bon que nous sentions notre absolue dépendance vis-à-vis de Dieu.

5° *Impuissance* enfin *d'étreindre Dieu,* comme nous le voudrions, de trouver en lui, dès ici-bas, notre bon-

heur. Ce bonheur, Dieu le donne à beaucoup d'âmes ; mais bien d'autres, par suite d'une vue particulière de la Providence ou simplement à cause de leur état maladif, ne trouvent pas, sur cette terre, la joie qui semble devoir être la conséquence du travail de la perfection. La vie de ces âmes est un Calvaire ; chaque jour, elles doivent boire au calice de la Passion de Jésus ; la tristesse enveloppe leur existence.

Le devoir de ces âmes, après avoir employé les remèdes naturels pour guérir le mal, est d'en prendre courageusement leur parti. Lents peines, occasionnées par des maladies incurables, ne sauraient être un empêchement à leur vraie perfection, t out ici-bas coopère au bien des âmes de bonne volonté. Cet état crucifiant devient l'instrument de leur perfection, quand il est accepté pour plaire à Dieu. Il devient une source féconde de grâces pour les autres âmes. Les joies qu'elles auront sacrifiées ici-bas, même par nécessité, leur seront rendues au ciel au centuple.

Ainsi rien ne légitime les crainte des âmes au sujet de leur idéal à atteindre, ni la quantité des actes à poser, ni les dangers qui les attendent, ni les impuissances qu'elles constatent en elle·, mêmes.

Bien souvent, il y aura lieu, de la part du directeur, de corriger ces erreurs et d'autres semblables, d'après les vrais principes de la vie spirituelle, d'enseigner le rôle de l'entendement dans le travail de la perfection, d'attirer l'attention sur l'idéal à atteindre, l'obligation d'y tendre, le bonheur de la vie parfaite, les nombreux inconvénients d'une vie oisive, égoïste ou simplement banale. 1l devra aussi, dans le but de stimuler l'ardeur de l'âme diiigée ou de relever son courage, lui expliquer les ressources dont elle dispose pour la vertu : aptitudes naturelles de l'esprit, du jugement, qualités du cœur, ressources de l'imagination, avantages du caractère, faveurs surnaturelles, grâces de choix, sublimité de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons, toute-puissance de la prière, de l'intervention de la

Très Sainte Vierge Marie. Au besoin, il devra l'éclairer au sujet de l'oraison active et passive, de ses épreuves et de ses degrés, au sujet de la mortification, de la pratique des vertus, de la nature de la conformité à la volonté de Dieu et de l'abandon à la divine Providence.

III. Règles spéciales de direction

Enfin le troisième devoir du directeur se rapporte à *quelques âmes en particulier* qui se trouvent dans une situation spéciale et qui, pour ce motif, exigent de sa part une attention plus grande et une prudence plus consommée. Je ne puis citer ici que l'un ou l'autre de ces cas.

a) Ce sont d'abord les âmes favorisées, en vérité ou d'une manière prétendue, de *faveurs extraordinaires* pendant l'oraison, notamment de visions, de locutions, de révélations. Saint Alphonse \ si prudent et si expérimenté dans la conduite des âmes, résume admirablement les règles que doit suivre le directeur en pareille circonstance. « Le directeur doit obliger celui qu'il dirige à lui exposer toutes les communications reçues dans l'oraison. Mais il doit se garder de manifester le moindre empressement à les connaître et aussi à parler de ces grâces surnaturelles à d'autres personnes. Cellesci, à cette nouvelle, ou bien iraient se recommander aux prières de son pénitent et l'exposeraient à un grave danger d'orgueil, ou bien, en voyant en lui le moindre défaut, y verraient un sujet de scandale et une raison de le tourner en ridicule. Qu'il ne montre à l'âme ainsi favorisée de communications divines aucun signe particulier d'estime et encore moins qu'il ne lui envoie jamais d'autres pénitents pour lui demander conseil, consolation ou direction ; au contraire, qu'il fasse voir qu'il l'estime moins que d'autres âmes qui marchent

I. *Homo apostolicus, Appendix,* n. 24, etc.

J

encore par les sentiers de la foi ; car, régulièrement parlant, les âmes enrichies de telles faveurs doivent être souvent et profondément humiliées.

S'il voit que cette âme reste humble et garde une certaine crainte de ces divines communications, il doit l'assister, la tranquilliser chaque fois qu'il le jugera à propos. Sainte Thérèse dit que jamais une âme ne sera portée à faire beaucoup pour Dieu si elle ne reconnaît pas en avoir reçu beaucoup. Et de fait, cette même sainte, rassurée par saint François de Borgia et saint Pierre d'Alcantara que les dons reçus par elle étaient vraiment divins, à partir de ce jour non seulement courut, mais vola dans les chemins de la perfection. Il ne faut pas non plus que le directeur traite de mensongères et d'illusoires toutes ces communications par ce fait seul que l'âme qui les lui expose tombe fréquemment dans une même faute, aussi longtemps que ces écarts ne sont pas pleinement délibérés ou commis par attache ou mépris ; car le Seigneur accorde de pareilles grâces non seulement aux âmes parfaites, mais parfois aussi aux âmes imparfaites, pour les délivrer de leurs imperfections et les élever à une vie spirituelle supérieure. Dès lors, s'il reconnaît dans une âme ainsi favorisée un dégagement progressif des passions, un accroissement dans le divin amour et le désir de la perfection produit par ces grâces, le directeur peut y voir un signe qu'elles sont divines. Au reste, comme nous l'avons dit, quand il s'agit de faveurs extérieures, comme les visions, les locutions, les révélations, il est plus sûr que le directeur fasse voir combien peu d'intérêt il *y* attache, disant ce que sainte Thérèse après sa mort fit entendre à une religieuse : « Les âmes ne doivent pas se fier aux visions et aux révélations particulières et ne pas mettre en elles la perfection ; car quoique quelques-unes soient vraies, beaucoup cependant sont fausses et mensongères et il est difficile de trouver une vérité parmi beaucoup de mensonges (ce qui montre qu'il y en a plus de fausses que de

vraies). Plus une âme les désire, plus elle y attache de prix et plus elle s'écartera de la foi et de l'humilité, qui sont les soutiens les plus sûrs tracés par Dieu L Que le directeur donc conseille à ces âmes de demander à Dieu la véritable extase, c'est-à-dire, le complet dépouillement des choses de la terre et le vrai renoncement à leur propre personne, vertus sans lesquelles il leur est impossible d'atteindre la perfection. Si jamais le directeur remarquait que son pénitent n'est pas entièrement convaincu de sa propre misère, qu'il veut absolument tenir pour certaine l'origine divine de ses communications, qu'il se trouble en entendant que son père spirituel ne veut pas les admettre comme telles, celui-ci doit y voir un des caractères les plus dangereux. Cette attache orgueilleuse que le directeur constaterait est, en effet, le signe diabolique de ces communications, c'est la marque que l'âme n'est pas dans le droit chemin, parce qu'elle devrait au moins partager toujours les doutes du confesseur, et celui-ci, pour autant qu'il le peut, doit l'humilier et la tenir dans la crainte... »

b) H y a ensuite les âmes en proie à la *psychasthénie* ou à *Yobsession* et au scrupule. Leur direction est souvent difficile.

Le directeur doit, tout d'abord, se faire une idée exacte de ces sortes de maladies. Autrement il est exposé à traiter les pauvres malades avec dureté et peut-être avec un certain mépris. Ils ne sont généralement pas la cause de leur infirmité, et sans un secours intelligent et patient ils ne parviennent pas à s'en guérir. Ainsi ces âmes s'enfoncent de plus en plus dans la tristesse, le découragement et le sentiment de leur impuissance. Pour elles surtout, le cœur du directeur doit déborder de charité et de bonté, puisque, plus que les autres, elles ont besoin d'être soutenues et encouragées.

i. *Vie de sainte Thérèse,* ch. xv. *Le château, intérieur, demeure sixième.*

Le traitement de la psychasthénie a été brièvement indiqué plus haut. Il est utile cependant d'ajouter un mot au sujet du scrupule qui est la conséquence ordinaire de cette maladie dans les âmes pieuses.

Le grand moyen[1] pour le directeur, de guérir les scrupuleux est, d'une part, de leur imposer avec bonté, mais avec une fermeté inébranlable, l'obéissance totale et aveugle à sa direction ; d'autre part, de réduire celle-ci à un point très simple, à un principe unique qui n'exige de l'âme aucun examen et qui supprime même toute velléité d'examen. Ce principe doit être que *Yâme n'hésite pas dès quelle ne se voit pas en face d'un péché évident, soit mortel, soit véniel.*. Dès qu'elle sent le besoin d'examiner, elle peut marcher résolument puisque l'examen est incompatible avec l'évidence. Toutes les explications ultérieures que donne le confesseur doivent converger vers ce principe, toutes les difficultés que présente le scrupuleux doivent être résolues par ce principe, toute infraction volontaire à ce principe doit être reprise avec bonté sans doute, mais avec vigueur.

c) Si le pénitent à diriger est atteint *à'hystérie,* le confesseur devra, plus que jamais, s'armer de patience et de prudence. La guérison de cette maladie est difficile : les essais innombrables tentés jusqu'ici par les meilleurs spécialistes ne le prouvent que trop. Le directeur doit veiller à ne jamais se laisser tromper par ceux qui en sont atteints et à ne pas ajouter facilement foi à leurs assertions. Il doit d'ailleurs profiter de leurs bons moments pour leur faire prendre conscience des défauts à corriger, des progrès à réaliser. C'est, en effet, la conscience qui manque le plus à ces malades. Il doit aussi s'efforcer d'obtenir d'eux une confiance illimitée, pour qu'ils renoncent à se conduire eux-mêmes d'après leurs folies. Il doit agir surtout par

i. **Saint** Alphonse, *Theol. mor.,* **1, 12-19.** *Praxis confess.,* **95-98. —** Eymieu, *Le gouvernement de soi-même,* **2e série, p. IV, ch. n.**

persuasion, puisque ces malades en sont susceptibles à cause du rétrécissement du champ de leur conscience ; enfin, et c'est le conseil le plus pratique, il doit savoir patienter dans leurs moments de crise, comprendre leurs bizarreries, excuser des manquements qui ne leur sont guère imputables et attendre le bon moment pour leur faire du bien et tirer de leur ingrate nature tout ce qu'elle est capable de donner.

CHAPITRE III

QUALITÉS DU DIRECTEUR[1]

Ces qualités découlent de la nature même de la direction.

I. — LA SCIENCE.

La principale d'entre elles est la *science.*

J'entends par science la connaissance des principes de la vie spirituelle : la part de Dieu dans la sanctification et la part de l'homme.

Le directeur connaîtra en particulier tout ce qui se rapporte à l'oraison soit ordinaire, soit extraordinaire. Il doit être psychologue, puisque la nature de l'homme joue un si grand rôle dans la sanctification. Il doit connaître les cas anormaux, les maladies spirituelles, en un mot, tout ce qui peut être un obstacle au progrès de l'âme. Il doit surtout se pénétrer de sa propre responsabilité et de l'obligation où il est de travailler non seulement au salut des âmes qui lui sont confiées, mais encore, soit directement, soit indirectement, à leur sanctification.

1. Saint Alphonse, *Œuvres ascét.,* t. XI, ch. XVIII. — Sainte Thérèse, *Œuvres,* t. V ; *Le chemin de la perfection,* ch. V. — Poulain, l. c., Ribet, l. c.

Je crois inutile, à la fin de ce livre consacré tout entier à mettre en lumière les principes de la vie spirituelle, d'insister davantage sur tout ce qu'il importe au directeur de connaître avant d'entreprendre le soin des âmes.

II. — LE JUGEMENT

Il faut encore au directeur le *jugement.* J'entends par là la *connaissance pratique.* Les principes généraux doivent être appliqués aux cas particuliers, tout en tenant compte des mille circonstances de temps, de lieu et de personnes, ils doivent être adaptés dans une certaine mesure au caractère du dirigé, à son passé, aux forces dont dispose sa volonté, à la trempe de son intelligence. Ce travail d'adaptation d'un principe général à un cas particulier est extrêmement difficile. Pour y réussir, il faut d'abord *un jugement droit.* Ce jugement est souvent l'apanage des natures entièrement équilibrées, en pleine possession d'elles-mêmes. Il peut aussi s'acquérir à force de vigilance sur soi-même, de défiance de ses propres lumières et de docilité à la conduite des autres.

Mais si droit soit-il naturellement, le jugement doit être *mûri* par *Yexpérience x.*

L'expérience peut avoir une double source ; la conduite des autres âmes et l'observation attentive et continue de sa propre vie spirituelle. La première est précieuse, mais forcément, au début, elle fait défaut. L'attention à soi-même est plus importante

i. Saint Alphonse, *Œuvres ascét.,* t. XI, p. 35.

et possible à tout le inonde. Pour savoir ce qui se passe dans les âmes des autres, nous n'avons généralement qu'à étudier notre propre cœur.

Grâce à cette connaissance pratique unie à ce jugement droit mûri par l'expérience, le directeur peut parvenir à s'adapter parfaitement aux besoins spirituels des âmes. Elle lui apprend *la largeur d'idées* nécessaire pour pouvoir saisir les multiples modalités de chaque âme, de chaque caractère, ses attraits, ses exigences légitimes, enfin ce qui fait l'originalité de chaque nature. Les vouloir couler toutes dans le même moule, c'est ne rien comprendre à la direction spirituelle, c'est surtout ne rien soupçonner de cette merveilleuse variété que Dieu veut faire reluire dans ses œuvres, c'est contrarier ses desseins dans la sanctification des fidèles. N'oublions pas que chaque âme a son idéal à réaliser, adapté à sa propre nature prise au concret avec les mille nuances qui la distinguent des autres. Le rôle du directeur consiste à connaître ces natures, à les révéler, s'il est besoin, à elles-mêmes, à leur montrer la voie que Dieu leur a tracée.

Cette connaissance pratique des âmes apprendra au directeur à user, en son temps, de *fermeté* et à agir toujours avec *bonté.* La fermeté est nécessaire envers certaines âmes molles, lâches, et aussi à l'égard de certains esprits indépendants. Que le directeur sache y avoir recours sans tomber dans la dureté. Mais c'est surtout la *bonté* qui doit être sa vertu de prédilection. Toute âme est ainsi faite qu'elle veut être traitée avec bonté. Quand celle-ci fait défaut, les caractères forts se cabrent et les caractères faibles

se découragent. *La -plus grande partie du rôle du directeur consiste à encourager par la bonté,* à montrer aux âmes l'inanité des craintes qui les tourmentent, à apaiser le dépit qu'elles éprouvent après leurs chutes. Si vous êtes directeur d'âmes, soyez bon comme Jésus l'a été pour vous. Répandez sur tous ceux qui vous approchent des flots de bonté sans fadeur, sans affectation. Que ce soit votre plus douce consolation ici-bas de pouvoir toujours encourager, toujours faire du bien. Ne brusquez jamais une âme : elle est l'enfant de Dieu. Aimez Jésus en elle, élevez-la, fortifiez-la, encouragez-la.

« Plus je vais, disait sainte Chantal[1], et plus je trouve que la *douceur* est requise pour entrer et se maintenir dans les cœurs et leur faire accomplir leur devoir sans tyrannie. Car enfin nos Sœurs sont les brebis de Notre-Seigneur ; il vous est permis, en les conduisant, de les toucher de la houlette, mais non de les écraser. »

III. — LA PIÉTÉ.

Si le jugement est nécessaire à la bonne conduite des âmes et si ce jugement s'acquiert avant tout par l'observation attentive de notre propre vie spirituelle, il est évident que la *piété* doit être cultivée. Sans piété, le directeur ne saurait comprendre la vie spirituelle. Il est une connaissance expérimentale de Dieu et des choses divines qu'aucune science acquise ne remplace. Les âmes intérieures ne s'yi.

i. Elle s'adresse à une supérieure, mais ses avis s'étendent aussi au directeur. Cfr. *Conseils à une supérieure, Vie et Œuvres,* t. III, p. 328. — Saint Alphonse, *Œuvres ascét.,* t. XI, ibid.

trompent pas. Il semble qu'il y ait entre elles et l'âme du directeur une communication mystérieuse et dès que celui-ci n'a pas goûté lui-même les charmes de la vie spirituelle, ni expérimenté, au moins dans une certaine mesure, les secrètes délices de l'oraison, il est incapable de procurer à ces âmes le bien intime que demande leur état. Cela est vrai surtout si les âmes à diriger sont très unies à Dieu par les grâces d'oraison infuse. Le directeur qui n'est pas initié à ces secrets risque très fort de décourager ces âmes, de les traiter d'imaginaires, de contrarier l'action du Saint-Esprit. Qu'il demande humblement à Dieu la lumière surnaturelle pour ne pas s'égarer, qu'il s'adonne lui-même résolument à la vie intérieure, et Dieu lui donnera, en considération de ces âmes qui lui sont chères, les grâces et les lumières nécessaires à leur perfection.

Cette piété est d'ailleurs requise pour inspirer au directeur un saint *zèle* des âmes. Oh ! le grand bien que peut opérer un prêtre pieux menant la vraie vie intérieure. Aux âmes religieuses, aux âmes contemplatives surtout, incombe l'obligation — je l'ai répété bien des fois dans ces pages — de prier sans cesse et de s'immoler pour que Dieu suscite dans son Église de saints prêtres intimement unis à Lui par l'oraison.

CHAPITRE IV

OBLIGATIONS DE L'AME DIRIGÉE

Ces obligations découlent toutes de la nature de la direction. Le directeur remplace pour l'âme Jésus-Christ même.

I. — L'OUVERTURE DE CŒUR

La première qualité, comme le premier devoir d'une âme dirigée, est *Youverture absolue de cœur.* Le directeur est obligé de faire le contrôle sérieux et constant de toute la vie spirituelle de l'âme dirigée, de sa part d'action et de celle de Dieu. Il n'est pas un ange pour lire dans son intérieur ; il faut, dès lors, qu'elle lui expose fidèlement, simplement et entièrement ce qui se passe en elle, comme elle le ferait à Jésus-Christ même. On doit donc lui dire le bien et le mal, le passé et le présent, tout ce qui peut contribuer à se faire connaître et, par conséquent, à se faire mieux diriger.

Cette ouverture n'a-t-elle donc pas de limites ? Aucune, puisque le directeur est le guide de notre vie spirituelle et que celle-ci embrasse l'homme tout entier dans l'ordre naturel et surnaturel, et s'étend aux moindres détails de l'existence.

L'âme doit-elle donc constamment recourir à lui pour le règlement de ses moindres actions, pour le gouvernement des plus menus détails de la vie ?

Il faut des bornes évidemment. Le directeur ne suffirait jamais au travail que des ouvertures multiples à l'excès lui occasionneraient. Il est cependant nécessaire qu'une première fois on lui expose l'ensemble de sa vie, des occupations, des relations, de l'oraison, des mortifications et des attraits.

Cela étant fait, si rien de considérable ne vient changer le cours de la vie, on avance tout seul appuyé sur Dieu, le premier Directeur de toute âme. Au temps fixé, on rend brièvement compte de sa gestion spirituelle. Dans les intervalles qui séparent les comptes de conscience, on décide soi-même de son mieux des petites affaires courantes. Le bon Dieu considérera comme conforme à sa divine volonté ce que l'âme aura décidé et accompli dans la simplicité de son cœur. Il n'aime pas de voir ses enfants vivre dans l'inquiétude, hésiter à chaque pas et réclamer la main d'autrui pour avancer.

L'âme doit être raisonnable en ceci comme dans le reste et veiller, avant tout, à conserver la paix intérieure.

II. — L'OBÉISSANCE

La docilité, ou *Yobéissance parfaite,* est la seconde qualité du dirigé. Le directeur remplace près de lui l'Église et Jésus-Christ lui-même ; il est chargé par Dieu de veiller à ce qu'il ne s'écarte pas du vrai chemin et de le ramener dans la bonne voie quand il s'en est écarté. Il mérite donc pleine obéissance.

Cette vérité est si évidente qu'il serait fastidieux d'y insister. Celui qui ne la comprend pas n'est point apte au travail de la perfection.

Cette doctrine vaut pour toutes les âmes. Dans la vie spirituelle, la science personnelle du dirigé ne remplace jamais l'obéissance. Le croire, c'est admettre pratiquement le principe protestant du libre examen et proclamer implicitement, en face de l'autorité extérieure de l'Église, les droits sacrés de la raison. Le savant, s'il est vraiment tel, ne se croit jamais plus honoré que lorsque Dieu, Sagesse incréée, veut bien servir d'appui à sa propre raison humaine, faible et chancelante.

Cette doctrine vaut surtout pour les âmes scrupuleuses[1]. L'expérience prouve que celles qui parviennent à obéir retrouvent le repos et se sanctifient.

III. — VUE SURNATURELLE

Le directeur étant le remplaçant de Jésus-Christ, il est évident que nos *relations* avec lui doivent revêtir un caractère *surnaturel.* Le but de la direction est une chose si sainte et si sublime que l'idée même du contraire semble ne pas devoir se présenter à l'esprit. Le directeur est le père spirituel. L'affection que l'âme lui porte doit donc être filiale et surnaturelle. Il est son soutien et son guide, non pas dans les affaires du temps, mais dans celles de l'éternité. Elle lui doit donc une confiance absolue, mais surnaturelle, basée sur la parole de Jésus, qu'il

1. **Saint** Alphonse, *Œuvres ascét.,* **t. II, p. 479.** *Traités spirit.,* **XI,** *Le repos des âmes scrupuleuses est dans l'obéissance à leur directeur.*

remplace près d'elle. Il est l'ami de l'âme qu'il doit diriger, il est obligé de l'entourer de soins délicats, de la préserver des dangers qui la menacent et de la remettre sainte et pure à Jésus. Il faut donc que l'âme lui rende par ses prières et son pur et sincère attachement, tout ce qu'il fait pour elle par amour pour Jésus, le Maître commun.

IV. — CONSTANCE

Enfin, il faut faire preuve de *constance* à l'égard du directeur.

Une fois qu'on l'a choisi après mûre réflexion, et qu'on lui a promis obéissance, il faut lui être fidèle. C'est Jésus-Christ qu'il remplace. Abandonner sa conduite sans raison suffisante, c'est abandonner Jésus lui-même.

Il faut donc pour changer de directeur une raison grave. Jusqu'ici, en toute certitude, c'était lui qui était dépositaire pour l'âme de la volonté de Dieu. Ces assurances positives ne se détruisent pas par un simple doute ni par une probabilité, mais par des raisons contraires certaines. Or, pour créer une certitude, celles-ci doivent être considérables.

De plus l'âme abandonnée à elle-même est incapable de juger d'une manière impartiale sa propre cause. Il faut donc prier Dieu et consulter des hommes prudents, nullement intéressés à un changement.

Il est clair que la fermeté de caractère et la franchise d'un directeur ne sauraient être une raison suffisante pour en prendre un autre. Il est encore évident que l'antipathie que l'âme pourrait éprouver

à son égard n'est pas, par elle-même, un motif valable. La tentation, la maladie peuvent occasionner ces aversions. L'ouverture à son égard sera d'autant plus méritoire et plus surnaturelle qu'elle aura été plus pénible. Le directeur représentera d'autant plus sûrement aux yeux de l'âme la volonté de Dieu que le côté humain plaira moins. Il est bien certain cependant qu'en certains cas, après mûre délibération et fervente prière, il est permis, utile ou même nécessaire de changer de directeur.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

TABLE ANALYTIQUE

Les Principes de la Vie Spirituelle

DEUXIÈME PARTIE

ESSENCE DE L'IDÉAL CHRÉTIEN

TROISIÈME PARTIE

AUTRES ASPECTS DE L'IDÉAL CHRÉTIEN

LIVRE DEUXIÈME

LA CAUSE EFFICIENTE DE LA PERFECTION

PREMIÈRE PARTIE

RESSOURCES NATURELLES

DEUXIÈME PARTIE

RESSOURCES SURNATURELLES

LIVRE TROISIÈME

LA VOIE

PREMIÈRE PARTIE

L'ORAISON

DEUXIÈME PARTIE

L'ACTION

TROISIÈME PARTIE

LA DIRECTION SPIRITUELLE

Imprimé par Desclée De Brouwer et Cie, Bruges (Belgique,. — 12331/31.